

OPERE COMPLETE DI F. ORESTANO

Vol. II

FRANCESCO ORESTANO

Accademico d'Italia

PA-IL-317

Idee e Concetti



MILANO

FRATELLI BOCCA - EDITORI

1939-XVII

PROPRIETA LETTERARIA

813171

L47629

317

I N D I C E



Prefazione	Pag. VII
Idee e concetti - L'idea di Dio »	3
A Congresso »	83
VIII Congresso Nazionale di Filosofia:	
a) Discorso inaugurale: <i>Filosofia, scienza e politica</i> »	87
b) Relazione sul Tema: <i>Filosofia e scienza</i> »	105
c) Relazione sul Tema: <i>Filosofia e politica - Il diritto al lavoro</i> »	137
IX Congresso Nazionale di Filosofia:	
a) Discorso inaugurale: <i>La missione della filosofia nel nostro tempo</i> »	163
b) Relazione sul Tema: <i>Delle misure applicate all'esperienza del mondo fisico</i> . »	183
X Congresso Nazionale di Filosofia:	
a) Discorso inaugurale: <i>Realtà e realismo</i> . »	203
b) Discorso sul tema: <i>La logica nelle scienze - Intorno alla « logica del potenziamento » e alla « logica funzionale » o « dei comportamenti »</i> »	219

XI Congresso Nazionale di Filosofia:

- a) Discorso inaugurale: *Religione e scienza* . Pag. 241
 b) Discorso sul Tema: *Religione e filosofia* » 255
 c) Relazione sul Tema: *Probabilismo e certezza nella logica e nella scienza* . » 269

XII Congresso Nazionale di Filosofia:

- a) Discorso inaugurale: *Arte e scienza* . » 289
 b) Discorso sul Tema: *Filosofia dell'arte o poetica - La vita dei valori nella poesia e nell'arte* » 307

Appendice: *Discorso di chiusura* (estratto) » 319

XIII Congresso Nazionale di Filosofia:

- a) Discorso inaugurale: *Economia e categorie* » 327
 b) Discorso sul Tema: *Economia e filosofia - L'economia della vita e l'economia dei beni* » 345

Appendice A - *Osservazioni sul Tema: Dottrina delle categorie* » 359

Appendice B - *Discorso di chiusura* (estr.) » 363

Indice degli Autori citati » 369

P R E F A Z I O N E

Questo volume contiene oltre al saggio che gli dà il titolo i miei discorsi e le mie relazioni ai 6 Congressi Nazionali di Filosofia organizzati e presieduti tra il 1933-XI e il 1938-XVI nella qualità di Presidente della Società Filosofica Italiana (1932-1938).

Il titolo generale: A Congresso, sotto il quale tali discorsi e relazioni sono raccolti, vuol mettere in evidenza lo spirito d'intesa e di collaborazione con altri filosofi e scienziati italiani, da me convocati annualmente insieme, col programma di una revisione generale dei massimi problemi comuni.

Per avere il quadro approssimativamente completo dell'opera spesa in questo medesimo tempo e intento, bisognerà tener conto degli altri miei discorsi alle Sezioni di Bologna (1934) e di Napoli (1933-6) della Società Filosofica Italiana, ai Congressi Internazionali di Filosofia di Praga (1934) e Parigi (1937), alla Riunione di Palermo della Società Italiana per il Progresso delle Scienze (1935); alla Società per lo Sviluppo dell'Alta Cultura in Milano (1936), al Lyceum di Firenze (1935), alla National Bibliothek di Vienna (1935), alla Società Filosofica di Budapest (1935 e 1937), negli Entre-tiens di Madrid (1933) e di Nizza (1935) indetti dalla Cooperazione Intellettuale, nella Internationale Tagung di Jena (Università 1936), ecc. Per necessità di spazio questi altri discorsi saranno com-

presi nei volumi seguenti sotto il titolo: Il nuovo realismo, Nuove vedute logiche, Verità dimostrate, ecc. Il lettore che voglia ricostruire il filo ideale da me seguito dovrà badare alle date.

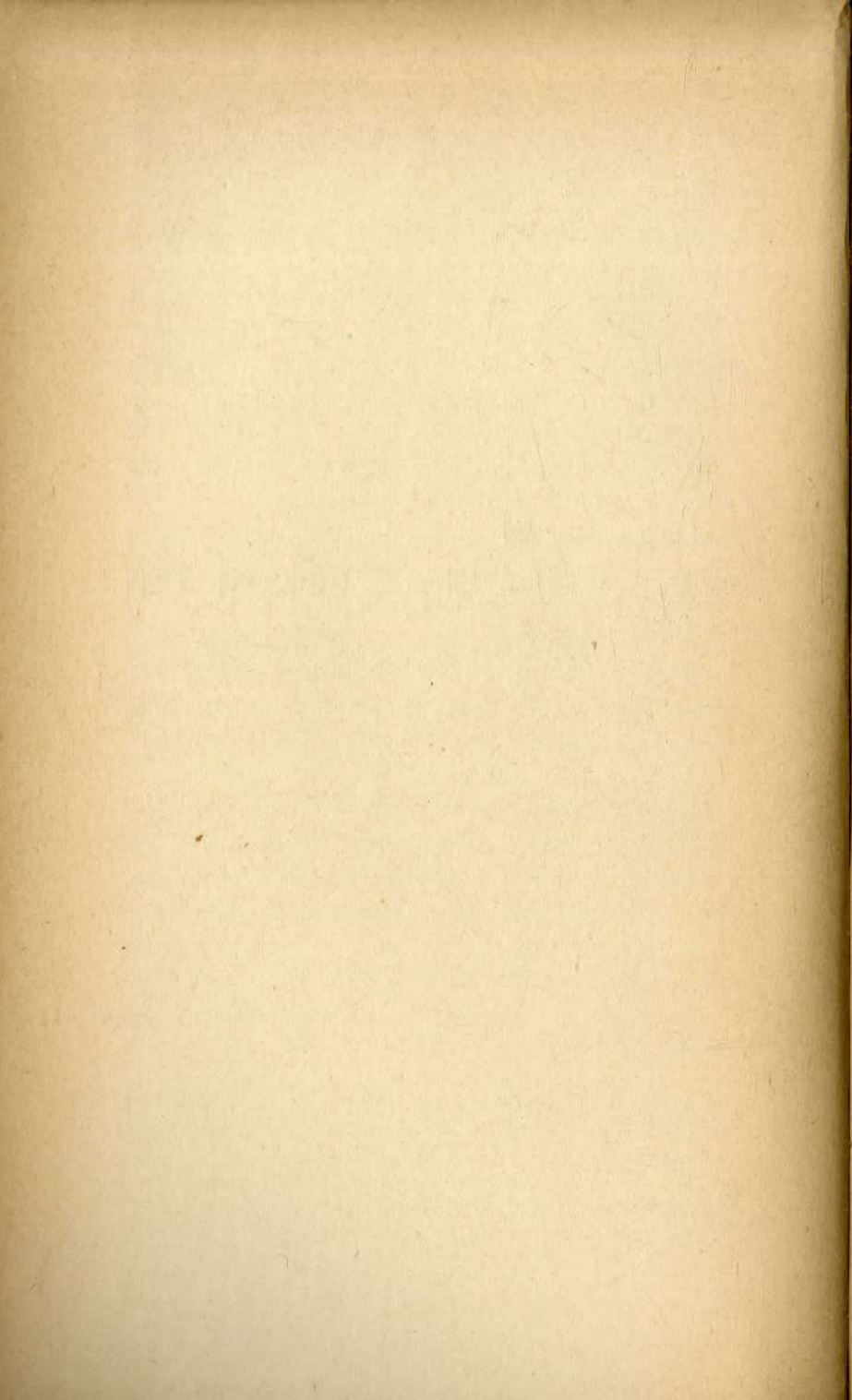
Una particolare attenzione merita il saggio: Idee e concetti - L'idea di Dio, (1934), col quale integravo la mia teoria dei concetti esposta nei Nuovi Principi (1925). Quel saggio ha avuto una conferma anche per me inattesa nelle Osservazioni di psicologia collettiva su alcuni popoli d'Europa (specie di variazioni sul tema della razza bianca), le quali mi hanno dato la chiave per intendere una infinità di cose, e si potranno leggere nel vol. IV.

Al lettore faccio a questo proposito una raccomandazione: ed è di non infastidirsi, se la ripresa dello stesso argomento in saggi diversi gli dia l'impressione che vi siano delle ripetizioni. Una testuale ripetizione non si dà quasi mai nei miei scritti, a meno che non si tratti di formule, che esprimano le mie tesi in modo insurrogabile. Tolto ciò, il riesame della medesima tesi in più sedi non può arrecare — se non m'inganno — che una maggiore chiarezza e aiutare a ritenere e ad approfondire meglio vedute soltanto mie, e come tali inusitate e, starei per dire, inaudite.

f. o.

AVVERTENZA: Per brevità le citazioni delle mie opere principali potranno esser fatte così: *N. P.* (Nuovi Principi), *V. D.* (Verità dimostrate), *M. e F.* (Matematica e Filosofia), *N. R.* (Il nuovo Realismo), *N. V. L.* (Nuove vedute logiche), *Prolegomeni* (Prolegomeni alla scienza del bene e del male), *V. U.* (Valori umani).

Idee e concetti - L'idea di Dio



IDEE E CONCETTI — L' IDEA DI DIO

Nella mia *Conflagrazione spirituale* (Comunicazione al Congresso della Società Italiana per il Progresso delle Scienze, Roma, 1916), con la quale mi studiavo di giungere a una sintesi ideologica del conflitto europeo, dicevo: « ...oltre i gesti degli attori, grandi e piccini, della tragedia cui il mondo assiste in uno stupore trasognato, sonvi di qua e di là nei campi avversi taluni geni invisibili, che simili alle deità omeriche discendono e si mescolano fra i combattenti, li rincorano, confortano, minacciano, premiano, animatori assidui della lotta e della strage. A tali geni noi diamo nome d'*idee*. Quando anche le passioni si stancassero e gl'interessi emulativi tendessero a cedere e a comporsi, le *idee* nemiche si mostrerebbero ancor sempre il gelido volto implacabili. Nè sconfitte sul terreno pratico, storico, perduta la battaglia, usano arrendersi; ma tornano nel loro chiuso Olimpo a fortificarsi e ad armarsi per nuove lotte. Come gli Dei, le *idee* non

(*) Questo saggio è stato pubblicato nell'*Archivio di Filosofia*, 1935-XIII, fasc. II e III.

muoiono che di morte soprannaturale. Sono così fatte le leve invisibili che muovono il mondo ».

Riprendendo l'immagine, a guerra conchiusa, nella mia introduzione ai *Nuovi principi* (Roma, 1925) ammonivo: « ...E la guerra continua. Continua perchè la vittoria delle armi, pur così piena e gloriosa per noi, non ha esaurito, nè poteva, il conflitto nei suoi termini ideali. Le idee restano, tutte, anche le nemiche. Resta il più. Un'antica leggenda degli Unni, descrivendo una battaglia, dice che in terra combattevano i vivi e per l'aria continuavano a combattersi gli spiriti dei guerrieri uccisi. Il simbolo è pieno di significato. Esso insegna che v'è nei conflitti umani una sopravvivenza in sede spirituale, che non cessa con la vittoria nè con la sconfitta sul terreno della competizione pratica. Ci dice ancora che gli spiriti bisognerebbe vincere o guadagnare; e che, non riuscendovi, lottare bisogna, contrapporsi di continuo, custodire in un ininterrotto cimento agonale la propria ragione ».

Queste considerazioni dovrebbero servire ancora di monito a coloro che prendono alla leggera talune odierne esplosioni e secessioni ideali di oltr'alpe e si accontentano di sorriderne o credono di averle sufficientemente confutate per la via dei concetti generali.

Ma oggi non è mio proposito di riprendere il problema nel campo politico. Vi si potrà, anzi vi si dovrà tornare un'altra volta. Il mio presente studio lo riprende sotto l'aspetto teoretico.

Ricorderò quindi, per ciò che si riferisce alle idee

in senso teoretico, quel che dicevo a chiusa del mio studio: *Matematica e filosofia* (Palermo, 1923, riprodotto in *Verità dimostrate*, Napoli, Rondinella, 1934-XII): « Il piano d'incontro dei loro sforzi — cioè di matematica e filosofia — (sforzi che nell'economia generale dello spirito sono solidali anche quando pretendono di procedere separati) non sarà più certo nè il realismo ingenuo dei fisici, nè l'ontologia trascendentale dei metafisici; ma sarà quella sede più profonda, quella fucina più riposta, da cui lo spirito umano, sotto la pressione dei bisogni e dei problemi, dei suoi dolori e delle sue ansietà, trae e in cui ognora ritempra, le *idee*; cioè gli strumenti di cui esso si arma nel diuturno attrito col noto e con l'ignoto, con la realtà sperimentale e col mistero: *le idee*, che quando sono veramente tali non sono più definibili nè come filosofiche, nè come matematiche, nè come scientifiche, ma idee semplicemente, leve invisibili e irresistibili che promuovono la storia umana del mondo ».

Queste ripetute enunciazioni di grande riguardo verso le *idee* contrastano evidentemente con le mie critiche per buona parte demolitrici del valore ontologico dei *concetti* (cfr. *Le idee generali* [1919] in *Verità dimostrate*, e *Nuovi Principi, passim*); critiche volte a dimostrarne l'ufficio soltanto strumentale, sempre mediato, parziale e spesso unilaterale, provvisorio, condizionato, necessariamente impari e insufficiente al bisogno, nonchè l'errore di prenderli come misura di realtà e di attribuire loro un valore assoluto o preminente; critiche che io ho

compendiato nella formula, di cui spesso mi servo: « i *concetti* possono essere dei buoni servitori, ma sono dei cattivi padroni ».

È chiaro che io intendo per *idee* e *concetti* cose diverse. Ma questa diversità di significati non è ammessa da tutti; chè anzi i due termini vengono di solito adoperati promiscuamente, l'uno per l'altro. E anche coloro che recentemente, come alcuni neokantiani, si sono adoperati a contrapporli, li distinguono in modo diverso dal come li intendo io. La mia divergenza non è ad ogni modo di sola terminologia. Molti equivoci corrono infatti nel modo d'interpretare e di definire la mia posizione filosofica, perchè taluni si fondano su alcune mie enunciazioni per classificarmi fra gli *antintellettualisti*, altri per associarmi ai *pragmatisti*, altri ai *positivisti*, altri agli *agnostici*, altri ai *neokantiani*, altri agli *intuizionisti*, ecc.; mentre io non sono esattamente nulla di tutto ciò; e chi mi fa l'onore di sforzarsi di capirmi, deve disporsi mentalmente a collocarmi, naturalmente a mio intero rischio e pericolo, fuori di tutte le classificazioni fatte.

Il presente studio vuol servire in primo luogo a lumeggiare un punto essenziale della mia *teoria del pensiero*, e in secondo luogo a dissipare gli equivoci ai quali, ammetto, le mie enunciazioni precedenti, per il loro insufficiente sviluppo, possono aver dato luogo. A tal uopo distinguerò il mio saggio in due parti. Nella prima darò la mia definizione dei *concetti* e delle *idee*. Nella seconda prenderò in esame, come pietra di paragone, l'idea di Dio.

I. — IDEE E CONCETTI

Cominciamo dai *concetti*.

Qui bisogna risalire alla *funzione logico-categorica* che presiede al *concettualizzare*. Essa nel quadro delle attività mentali da me disegnato non è circoscritta alla formazione dei concetti, ma s'innesta e si esercita, benchè in modo meno analitico, anzi sommario e compendioso, anche in quell'attività che le viene invece comunemente contrapposta col nome di *percezione*.

Mentre cioè per la psicologia tradizionale il *percepire* sarebbe una funzione essenzialmente *sensoriale*, che anche nei gradi di maggiore determinazione si svolgerebbe nell'ambito di funzioni psico-fisiche (sensazione, appercezione, immagine, rappresentazione, attenzione spontanea e riflessa, ecc.) senz'alcun concorso delle attività intellettuali, e queste sovrapporgerebbero a percezione compiuta per iniziare il lavoro della concettualizzazione — giudizi, concetti, sillogismi —; io faccio intervenire nella stessa percezione le *funzioni logico-categoriche* della mente. Percepire è già giudicare e per categorie. L'atto apparentemente semplice della percezione è invece, secondo me, una sintesi assai laboriosa e complessa, che solo nelle esperienze divenute familiari ci dà l'illusione della semplicità; mentre è intessuta di innumerevoli atti di sintesi parziali o giudizi. In potenza o in atto (per adoperare termini tradizionali, ma con significato moderno) tutti gli

schemi logico-categorici a nostra disposizione collaborano con le attività psico-fisiche — cui dobbiamo l'*avvertimento*, o modificazione di uno stato di coscienza, e la reiterazione degli stimoli avvertiti — per riuscire a porre in essere una sola *percezione*. (cfr. *Verità dimostrate*).

Il lavoro più proprio della concettualizzazione volto alla formazione di concetti ha luogo quando si comincia per dir così a *sfaccettare* la percezione, rilevandone l'un carattere o l'altro, un gruppo di proprietà o un altro, e lasciando provvisoriamente meno considerati altri caratteri, altri gruppi di proprietà. Questo lavoro analitico-sintetico come usa dirsi, o risolutivo-compositivo, per usare altri termini galileiani, lavoro che le teorie tradizionali assegnavano alla *logica* (nella sua classica tripartizione di *teoria del giudizio, del concetto e del ragionamento*), è in realtà *logico-categorico*, anzi più propriamente *categorico* che *logico*, in senso stretto, in quanto s'inizia con la ripresa selettiva delle *componenti categoriche della percezione* e col loro relativo isolamento intenzionale, elettivo, dall'insieme cui già appartengono. In altri termini il primo sforzo che si fa è quello di disintegrare l'unità della percezione per rendere *riflesso* l'intervento di una data categoria o di un dato gruppo di categorie nella costituzione della percezione medesima. Si vuol cioè rendere esplicito — e per ciò stesso più evidente e più circostanziato — il riferimento di date componenti della percezione — prelevate dall'insieme — alle rispettive categorie o coordinate intellettuali.

Il presupposto di questo mio più complesso quadro di funzioni è dunque che la struttura mentale logico-categorica presieda a tutte le funzioni anche cosiddette elementari, dall'avvertimento sensoriale al percepire, al rappresentarsi, ecc.; e costituisca quindi un *prius*, se non in senso temporale, *funzionale*, rispetto alle attività tanto immediate, sensibili, quanto sovraordinate, concettuali.

Noi non siamo in grado di stabilire come una tale struttura venga a formarsi e se a pre- o a conformarsi.

Sappiamo bensì che essa varia nei tipi mentali rappresentati da razze umane e famiglie linguistiche differenti; varia nelle diverse fasi di sviluppo di un dato tipo mentale; varia nella diversa costituzione idiopsichica dei singoli individui; varia per autoeducazione riflessa, selettiva ed elettiva; ecc.

Sappiamo inoltre che la struttura delle categorie o coordinate mentali è tutta *relazionale*, sì nello schema più astratto che ne possiamo formulare, e sì nelle applicazioni che ne facciamo in concreto ai mutevoli contenuti di esperienze.

Sappiamo infine che il quadro delle funzioni logico-categoriche, le quali compongono la nostra struttura mentale di « occidentali » è assai ricco di coordinate, forse il più ricco e complicato di quanti se ne conoscano, e tuttavia è alquanto sconnesso e imperfetto, ma suscettibile di correzioni, integrazioni, sviluppi.

La possibilità di reiterare determinate applicazioni categoriche a dati contenuti sperimentati è

ciò che ci dà la prima e fondamentale possibilità di stabilire delle *costanti* dell'esperienza.

In appoggio di tali *costanti* — tutte *relazionali* e *funzionali* — che sono di somma importanza per la nostra vita non solo di pensiero, ma di azione, concorrono :

1. dati diciamo così obbiettivi, cioè le *presentazioni* e *rappresentazioni* delle esperienze nei loro costituenti propri, siano essi governabili o ingovernabili — per la più parte sono ingovernabili —, se ed in quanto si riproducano con i loro costituenti medesimi, o simili, o affini, nel nostro avvertimento; dunque *costanti di fatto*;

2. *costanti categoriche*, cioè il ritrovare nelle esperienze, malgrado le loro mutevolezze, talune *relazioni* che si ripetano in un certo *ordine* schematicamente disegnato nelle rispettive categorie, o coordinate mentali universali;

3. infine *costanti logiche*, in quanto siano rispettate le condizioni più generali in cui delle *costanti* possono essere stabilite: prima e fondamentale la condizione della continuità e coerenza del pensare od *omologia* (1). E infatti sarebbe impossibile ravvisare delle costanti qualsiasi, se il pensiero fosse assolutamente discontinuo nei suoi momenti diversi e se non tenesse fermo a dati sistemi di riferimento; il che significa: senza la condizione dell'identità e costanza delle funzioni mentali. Per

(1) Sul significato e impiego preciso di questo termine da me introdotto nella logica, v. specialmente il saggio: *Nuove vedute logiche*,

riuscire a stabilire una qualunque *costante* il pensiero deve avere delle sue proprie *costanti* ed evitare innanzi tutto di contraddire se stesso.

Nessuno che abbia qualche familiarità con altri miei saggi (*Le idee generali, Verità dimostrate, ecc.*), si meraviglierà che io riduca alla omologia, cioè alla più astratta coerenza mentale, controllata dai principi d'identità, di contraddizione e terzo escluso, le funzioni logiche necessarie nella determinazione delle *costanti*; e che non dia valore altrettanto universale alla classica teoria dei *giudizi*, dei *concetti* e dei *sillogismi*. Siffatti schemi della logica tradizionale, se contenuti in un piano di astratta universalità, son tutti *tautologici* (come ha recentemente e definitivamente dimostrato il Wittgenstein); se considerati nelle loro applicazioni non sono di ordine logico, ma *categorico*. Invero *giudizi*, *concetti* e *sillogismi* della logica tradizionale sono tutti concepiti in funzione della categoria della *sostanza* e dei suoi *attributi*. L'intero giuoco di combinazioni tra *soggetti di giudizi* e le rispettive proprietà, note generali e costanti, comuni e non comuni, ecc., ancorchè tali *soggetti* e tali *note* vengano contrassegnati con lettere dell'alfabeto: *soggetti A, B, ecc...*, *attributi a, b... a₁ b₁, ecc.*, non sono che variazioni logicogrammaticali sulla categoria della *sostanza*.

La riprova è lo sviluppo a piramide, ma unilaterale e insieme ipertrofico che la logica tradizionale ha avuto finora soltanto come *logica delle classi*; unilateralità e ipertrofia che si è prolungata persino

nella cosiddetta *logica matematica*. Se per ipotesi non assurda noi dovessimo negli studi degli ultimi costituenti del mondo giungere a sostanze senza più attributi (cioè indifferenziati), e forse neppure più a sostanze nel senso proprio di questo termine ma a soli campi di forza — e già il nuovo concetto fondamentale di *energia* ripudia il modello della *sostanza* —; se abbisognassimo, come di fatto abbisogniamo, di una *logica dei comportamenti*, cioè *delle funzioni*, anzichè di una *logica delle classi*; non sapremmo più quale uso fare per la scienza — tolte le prime e sommarie classificazioni di esperienze grossolane — di tutta la logica tradizionale.

(Fra parentesi: è questa una ragione per cui io vedo con molta simpatia gli sforzi di Annibale Pastore per fondare una *logica del potenziamento*, perchè è la logica di un *comportamento*, all'infuori della logica delle classi. Per la stessa ragione considero come un progresso gli sviluppi della cosiddetta *logica polivalente* (Lukasiewicz, E. Post, H. Reichenbach, Zawirski, ecc.); perchè con l'introdurre fra i due termini tradizionali, *verità-errore*, uno, più o infiniti valori intermedi corrispondenti ad altrettanti *gradi di possibilità*, hanno immesso nella logica formale la logica di un comportamento degli eventi: *possibilismo*, *probabilità*, *prevedibilità*, ecc. Anche qui siamo finalmente fuori della *logica delle classi*).

L'aver misconosciuto il diverso ufficio delle costanti logiche e delle funzioni categoriche del pensiero, ha ingenerato una serie di confusioni nello

studio delle nostre funzioni mentali; con la conseguenza di irrigidire la logica classica in una sola direzione, apparentemente formale, in realtà impegnata in una certa arcaica *ontologia* aristotelico-scolastica; di farle perdere la sua elastica universalità nello stabilire le più generali condizioni dell'*accordo del pensiero con se stesso* in ogni sua applicazione; e infine di trascurare i controlli logici anche fuori del ristretto campo della categoria della *sostanza* e suoi *attribuiti*, vale a dire nell'illimitata regione degli schemi categorici del pensiero (per esempio, nell'ambito delle *categorie matematiche*, le quali appunto per ciò si sono sviluppate con una logica propria e indipendente, che sotto l'aspetto formale obbedisce ai soli postulati universali dell'*omologia* e nel resto non ha nulla di comune con la tradizionale logica sillogistica) (1).

* * *

Concettualizzare vuol dire dunque astrarre da un dato complesso di esperienze certi riferimenti *costanti* a una data coordinata categorica (o a un dato gruppo di tali coordinate).

La *sfaccettatura* della percezione globale, o esperienza concreta, assoggettata successivamente, discorsivamente, a rilievi preferenziali, a operazioni selettive ed elettive, in funzione ora dell'uno e ora dell'altro gruppo relazionale categorico (analisi

(1) Cfr. il mio saggio *Matematica e filosofia*, Vol. IV.

quantitativa, qualitativa, causale, finalistica, ecc.), produce un approfondimento e una maggiore determinazione della percezione stessa nella singola concettualizzazione operatane (io ho affacciato persino l'ipotesi che anche la cosiddetta *attenzione volontaria* non sia che l'impiego riflesso e selettivo di date funzioni categoriche; tanto vero che ciascuno ha la « sua » attenzione volontaria, se può fare intervenire le categorie che gli sono più familiari e che egli meglio controlla); ma produce anche rispetto all'integrale contenuto dell'esperienza concreta un oscuramento parziale, un difetto di approssimazione, uno scarto più o meno ampio di residui, di elementi e momenti anch'essi costitutivi, ma non considerati.

Questo processo selettivo è chiarissimo nella scienza, nella sua ricerca di costanti, e più specialmente nell'*analisi quantitativa* di esse, ossia nella riduzione delle *qualità*, dei *comportamenti*, ecc., a *quantità* e *misure* (*esatte, differenziali o statistiche*), anche se questa determinazione si compia con l'abbandono di cospicui *residui*.

Quando anche non intervenissero altri coefficienti di variazione nelle nostre funzioni mentali per gli effetti dell'estrema complessità e fluttuazione delle esperienze, basterebbe questo *carattere astrattivo e parziale* delle varie sintesi categoriche riflesse, che presiedono alla formazione dei *concetti*, per determinare il bisogno di una successiva ripresa di funzioni concettuali applicate discorsivamente alla medesima esperienza. Avviene così quello spostamento successivo di angoli visuali fatti convergere, ancor-

chè fra loro discontinui, sullo stesso contenuto sperimentato, allo scopo di adeguare quanto più è possibile la funzione riflessa del pensiero alla immediata; e cioè allo scopo di raggiungere attraverso una certa addizione successiva di concetti quella medesima pienezza di contenuti che ha l'esperienza integrale nella sua apparente immediatezza e spontaneità; pienezza che ora si vuol solo arricchire di determinazioni categoriche più coscienti e più esatte. È quel processo che io chiamo: *instabilità dialettica del pensiero* (cfr. *Nuovi principî*).

Chè se a questa instabilità strutturale, dovuta alla parzialità necessaria delle sintesi analitiche, si aggiunge l'incoesione e sconnessione esistente fra i vari schemi e quadri categorici di cui noi oggi disponiamo, apparirà allora in piena luce come sia ancor più necessario quel lavoro di rifacimento delle nostre sintesi concettuali, quell'addizionare concetti a concetti riferiti a una medesima esperienza, malgrado ogni incoesione e contraddizione fra tali concetti, anzi precisamente a cagione delle loro incoesioni e contraddizioni inevitabili. Noi avvertiamo per istinto, che c'è più ricchezza di adeguazione appunto nell'aggiungere concetti a concetti, ancorchè incoerenti fra loro, e purchè, nella necessaria limitatezza di ciascuno, ci presentino altrettanti aspetti costanti, più chiari e distinti, delle nostre esperienze; anzichè nello sviluppo coerente di un solo concetto, in funzione di una sola categoria o di un solo gruppo di categorie.

Con queste premesse la natura e l'ufficio dei *con-*

cetti risultano definitivamente precisati.

I concetti sono *sintesi* non semplicemente logiche, ma *logicocategoriche*, che rilevano date *costanti relazionali e funzionali* in seno ai complessi sperimentati. Tali sintesi sono necessariamente *selettive, parziali, inadeguate*.

A tutte queste limitazioni deve infine aggiungersi un'altra e più profonda ragione non pure soltanto strutturale, ma sostanziale, d'instabilità dialettica dei concetti. È il significato intrinsecamente *ipotetico* delle *categorie*, in funzione delle quali la concettualizzazione ha luogo.

Sono le categorie *modi nostri, soggettivi, umani*, di pensare il reale in schemi universali; sono i *modelli* più astratti, gli *archetipi* delle nostre *interpretazioni* delle esperienze; i *piani di accordo* che noi tentiamo di stabilire tra pensiero e realtà, considerata questa non nei suoi soli aspetti fenomenici, accessibili, sibbene nella totalità dei suoi fattori, anche inaccessibili. Ma poichè le nostre esperienze non vanno oltre il fenomeno, è perciò anche evidente che tutte le categorie, in quanto nelle loro interpretazioni oltrepassano necessariamente il fenomeno, hanno un *valore ontologico necessariamente problematico*. Esse sono le nostre *ipotesi di lavoro*.

Questa problematicità delle categorie investe tutta la nostra esperienza nella sua conformazione logico-categorica, a partire dalle percezioni, che ne recano, come abbiamo visto, l'impronta fin dal loro primo insorgere; per continuarsi nei *concetti*, i

quali nelle loro funzioni ontologiche assumono di necessità un *valore problematico*, e per affettare, come vedremo, anche le *idee*. Constatiamo intanto che, i concetti, malgrado ogni loro eventuale precisione (la maggiore fin qui è stata raggiunta nelle *misurazioni quantitative*), non perdono mai il loro valore ipotetico di riferimenti a schemi umani, sottoposti al controllo continuo dell'*azione*, bisognevoli di continue *verifiche* e *revisioni*, sì per il perfezionarsi dei nostri *sistemi di riferimento* e sì per l'approfondimento, correlativo ad essi, o comunque ottenuto, delle esperienze. I nostri concetti, anche scientifici, sono tutti *provvisori*.

Chi si sgomenti di questo sgretolarsi della compagine ritenuta così solida dei concetti faticosamente edificati in millenni di lavoro mentale, può confortarsi pensando alla funzione reintegratrice dell'*azione*, che diventa massima sotto la disciplina delle *idee*.

* * *

Veniamo dunque alle *idee*.

Kant, com'è noto, nella sua *Dialettica trascendentale* ha esaminato un potere sovraordinato all'intelletto: la *ragione*, e l'ha definito il *potere* di pensare *principî*, e di unificare le regole dell'intelletto sulla scorta di essi.

Le *idee* sarebbero i prodotti della ragione, *necessari* nella loro assoluta incondizionalità e astrattezza, perchè sintesi di *assoluta unità* e di *assoluta*

totalità; ma tali prodotti sarebbero anche necessariamente ingannevoli (eine natürliche und unvermeidliche Illusion); poichè le *deduzioni dialettiche* (dialektische Vernunftschlüsse) che conducono a ciascuna *idea* o che pretendono di darne la dimostrazione, non sarebbero che « Sophistifikationen » non imputabili all'uomo, sibbene alla « pura ragione » stessa, illusioni altrettanto incorreggibili quanto le illusioni ottiche. Delle tre *idee* che Kant rinviene come sintesi supreme della ragion pura, l'*idea dell'anima* condurrebbe a un *paralogismo psicologico*, l'*idea del mondo* ad *antinomie cosmologiche*, l'*idea di Dio* agli *argomenti tautologici* o altrimenti *sofistici* della teologia trascendentale nei vani sforzi di provare l'esistenza di Dio.

Ho già dimostrato altrove (v. *Nuovi Principi*, vol. I), che alla tradizionale psicologia a tre piani: *sensibilità*, *intelletto* e *ragione*, bisogna sostituire un certo *insieme* a al limite un *sistema unitario* di funzioni, più o meno sviluppate, secondo la struttura mentale, ma sempre le stesse: sia che integrandosi in una sintesi piena di dati sensibili compongano la *percezione*; sia che applicandosi a rilievi categorici parziali delle esperienze diano luogo a *concetti*; sia che pensando se stesse e l'esperienza in astratto, in funzioni di universalità, producano le *sintesi* della cosiddetta *ragione* o *idee*.

A parte ogni altra considerazione positiva in favore di questo schema funzionale unitario, che io giudico più vero, basti riflettere che quando si è scompartita la mente umana in tanti *ripiani*, rista-

bilire la comunicazione fra essi diventa un'impresa disperata o miracolosa. Strano poi che non sia nato neppure il sospetto, nè in Kant, nè in altri, doversi quei presunti paralogismi, quelle presunte antinomie e quei presunti sofismi, attribuire a imperfezioni strutturali (non funzionali, cioè a errori d'applicazione) dei nostri processi mentali; epperò niente affatto trasferire e imputare all'innocente oggetto delle nostre ideazioni (*anima, mondo, Dio*).

Ho accennato più sopra allo stato d'immaturità in cui si trovano le nostre categorie. Già la loro formazione saltuaria e ineguale, senza un piano predeterminato, sotto la pressione di bisogni pratici più che di esigenze teoretiche, sulla falsariga, in massima parte, degli schemi ancor più imperfetti del nostro linguaggio, nonchè sul modello di alcune grossolane esperienze psico-fisiche (il contatto, l'urto, lo sforzo muscolare, ecc.), avrebbe dovuto mettere sull'avviso e ammonire a non prenderle alla lettera.

A non considerare per ora lo stato grezzo e arcaico in cui alcune categorie ancora si trovano, come ad es. quelle della « sostanza » e della « causa » (per cui non c'è nulla di meno chiaro della pretesa evidenza che sussisterebbe nella relazione più verbale e grammaticale, che reale, di *sostanza* ad *attributo* e di *causa* ad *effetto*); non esiste tra alcuni gruppi di categorie ed altri (come ad es. tra le categorie della *quantità* e della *qualità*, tra quelle della *sostanza* e della *causalità*, tra quelle della *causalità* e della *finalità*, ecc.) una correlazione che sia neces-

saria, tanto meno evidente. Il quadro che esse categorie e le altre ancora compongono non è nè compiuto, nè organico, nè armonico.

Si dànno poi categorie non solo *correlative*, ma costitutivamente *antitetiche*: il *limitato* e l'*illimitato*, il *contingente* e il *necessario*, il *condizionato* e l'*incondizionato*, il *potenziale* e l'*attuale*, il *continuo* e il *discontinuo*, il *finito* e l'*infinito*, il *relativo* e l'*assoluto*. Ora, delle due l'una: o si lasciano i termini di ciascuna antitesi alla loro specifica funzione e si considera ciascun termine rispetto al suo contermine antitetico come un « operatore » capace di ridurlo, col proprio intervento, a zero; e così si spiega il comportamento logico detto della « complementarità » di recente osservato, limitatamente ad alcuni concetti, dai fisici Bohr, Heisenberg, Persico, ecc., mentre è assai più generale; oppure si vuol fare la cosiddetta *sintesi dei contrari* e applicare per di più ai prodotti di siffatta sintesi il controllo logico della identità, non contraddizione e terzo escluso; e con questo artificio nascono allora le famose *antinomie della ragion pura*. Le quali hanno di sorprendente questo: che noi ce ne sorprendiamo. Ci sorprendiamo di non riuscire a conciliare *logicamente* funzioni che per prima cosa non sono soltanto *logiche*, ma *categoriche*; e inoltre di non riuscirvi, dopo di averle contrapposte nel loro primo porle in termini inconciliabili, perchè contraddittori. Fra le prime e più caratteristiche contrapposizioni e i successivi tentativi di conciliazione che la storia del pensiero ricordi, era per es. la famosa antitesi di

essere-non essere, essere-divenire (Parmenide-Eraclito), che ancora oggi intriga più d'un filosofo.

La dottrina kantiana delle *idee*, relegate nella sfera assolutamente astratta di una *ragione* distaccata da tutte le altre funzioni mentali, non fa che rendere sterili e inutili le sintesi supreme a cui la mente umana può e sa elevarsi. Nè vale ristabilire la validità di tali idee nel piano morale e religioso, come semplici postulati della ragion pratica, giusta il vanto che Kant si è dato di avere *spazzato via il sapere per far posto alla fede*. Poichè la fede non è un *quid* di posticcio che possa sussistere indipendentemente dalle supreme funzioni mentali; nè un *quid* di così assoluto per cui si possano normalmente buttar via come posticcie e superflue le sintesi della ragione.

* * *

Una teoria delle *idee* che ne riconosca la superiore funzionalità e dignità di « leve invisibili e ir-resistibili che promuovono la storia umana del mondo », deve tener conto dei quattro postulati che seguono.

I. — *Primo postulato*: Ristabilire la canalizzazione interna, nel piano funzionale, tra tutti i *poteri di sintesi della mente*, che sono i medesimi e medesimamente operanti, benchè a diversi piani di relativa concretezza e di relativa astrazione: dall'*attività percettiva* alla *concettualizzazione* e alla

formazione delle idee. Esiste cioè un *potere disciplinare progressivo*, ma essenzialmente *unitario* e *omogeneo* in tutti i suoi gradi, ad opera del quale l'esperienza è dalla mente umana *costituita* e *dominata*; *costituita*, nell'inquadramento dei dati mutevoli e ingovernabili di essa per entro gli schermi relazionali e funzionali *costanti* delle nostre sintesi categoriche; *dominata*, perchè le sintesi logico-categoriche in seno alla percezione, ai concetti e alle idee, hanno un medesimo ufficio strumentale, in quanto rendono possibile il rilievo, il controllo e la organizzazione e direzione delle esperienze.

Senza questa unità e omogeneità funzionali dei nostri poteri di sintesi non si spiega più la reciproca *inerenza* di tali poteri fra loro, e com'è che si risalga dall'attività percettiva alla formazione dei concetti e delle idee e inversamente se ne ridiscenda orientando e governando con unità di struttura tutta l'esperienza, dalla più astratta alla più concreta.

Un esempio e una conferma: le sintesi matematiche a cui dobbiamo gli enti e assiomi o postulati supremi di quella disciplina, se vengono confinate in un potere sublime e arcano della ragione, quasi rivelazione divina di *verità eterne* — come per tanto tempo professarono l'*innatismo* e il *razionalismo* — diventano incomprensibili; e ancor più misterioso diventa il loro postumo incontro, che per più di un matematico sa di contaminazione, con la realtà concretamente sperimentata. Quando invece i poteri di sintesi che sono impegnati nelle supreme costruzioni matematiche, si colleghino con la pres-

sione generale dell'esperienza integrale in tutti gli stadi, dai più rozzi ai più raffinati ed evoluti, e si riconoscano parte del complesso di quei medesimi poteri logico-categorici che governano tutta l'esperienza sin dal suo primo nascere; si comprende meglio la natura degli enti e dei principî matematici, e diventa chiarissimo come tali *enti*, *principî* o *idee* si accrescano ancora a contatto con l'esperienza e rifluiscono con potere disciplinare sull'esperienza stessa (1).

II. — *Secondo postulato*: Riconoscere nella genesi e nell'ufficio delle *idee* una *funzione unificatrice* rispetto a una *totalità complessa*.

Intuì Kant rettamente questo aspetto delle idee, ma lo scorse nella unificazione di tutti gli elementi dell'esperienza in un dato campo o in tutti i campi; mentre questo da lui rilevato non è che un momento *potenziale*, e in ogni caso *derivato* e *parziale*.

In realtà la *funzione unificatrice* dell'*idea* è almeno duplice. Essa prende alla loro *origine* le *categorie* impegnate in un dato complesso di relazioni sperimentate o sperimentabili, e ne opera una *sintesi funzionale superiore*. Inoltre *sceglie* nel quadro di tutte le variazioni e possibilità che la nuova sintesi offre, un certo *modello*, *tipo* o *schema* o *sistema ordinato*, *d'integrazione*, che dia *unità* e insieme coerenza, disciplina, carattere, fisionomia, stile, alla *totalità* delle relazioni attuali e possibili, quando

(1) Cfr. il mio citato saggio: *Matematica e filosofia*.

vengano assunte nel *tipo d'ordine* preferito. La risultante di questa duplice unificazione *categorica* e *ordinatrice* è l'*idea*.

Il momento di *scelta* entro un campo di più vaste variazioni e possibilità funzionali, non esclude naturalmente che altri faccia altre scelte, le quali obbediscano anch'esse, in grazia della medesima unificazione categorica fondamentale, al medesimo postulato dell'*unità* di quella data *totalità*, secondo tuttavia un tipo d'ordine diverso dai collaterali. Infatti la scelta implica sempre una valutazione comparata di più alternative e per questa via l'*idea* s'innesta nel mondo dei valori umani.

In molti casi è anche possibile di raggruppare le diverse scelte in un quadro d'insieme, il quale contenga tutte le varietà delle idee che appartengono a un medesimo campo di relazioni, di esperienze e di valori, e come tali costituiscano quasi delle sottospecie di un tipo d'ordine. Ma non conviene insistere troppo su questi criteri di classificazione che ricordano gli schemi astratti di *generale* e *particolare* della logica tradizionale, e sono più applicabili a taluni concetti che alle idee; mentre qui abbiamo da fare con campi funzionali difficilmente delimitabili e quindi non interamente classificabili. Così ad esempio nel diritto privato e pubblico noi possiamo mettere insieme le diverse idee storicamente e idealmente disegnate di *famiglia*, *proprietà*, *cittadinanza*, *nazione*, *Stato* ecc., raggruppando così tipi di ordine che abbiano funzionalità affini; tuttavia sempre con la riserva ch'essi non si corrispondono necessaria-

mente in tutto, nè esauriscono tutta la realtà e tutte le possibilità.

Ed ecco già alcune profonde differenze tra *concetti* e *idee*.

Il concetto sintetizza un dato rilievo relazionale o comportamento categorico, isolato dagli altri e quindi volutamente e necessariamente analitico e parziale rispetto alla totalità. La sintesi del concetto, sempre correlativa a un'analisi, si compie a spese di una *disintegrazione* dell'esperienza globalmente presa. L'idea invece è una sintesi totale che implica altre sintesi e le comprende e trascende tutte, nel proposito di ordinare e dominare l'intero campo di relazioni e di esperienze implicate. Essa opera un'*integrazione* in un piano superiore eccedente ciascuna sintesi concettuale.

Il concetto può essere considerato come una costruzione *logica* (per adoperare una volta tanto, a scopo di più rapida intesa, il termine nel suo senso tradizionale). L'idea è una sintesi *metalogica*.

Il concetto è sempre *monovalente*. L'idea è sempre *polivalente*.

Il concetto *si esaurisce* nella sua definizione e può essere scomposto e ricomposto in tutti i suoi elementi costitutivi. L'idea è definibile solo per approssimazione ed è *inesauribile all'analisi*.

Il concetto, cogliendo per via di astrazione solo i momenti definibili e definiti in modo *univoco*, si allontana nel suo sviluppo coerente, ma necessariamente unilaterale, dall'esperienza piena, che è infinitamente complessa. L'idea, nella sua più ampia

e ricca funzionalità, ritiene di più della complessità dei costituenti dell'esperienza concreta e può dominarne meglio le determinanti di fatto, che non sono mai univoche, nè mai tutte definite, nè tutte definibili.

Il concetto applicando all'esperienza in modo riflesso ed esatto un dato schema cotegorico, che presieda appunto a quella concettualizzazione, opera come un filtro che rigetta quale spuria ogni componente non concettualizzabile. Perciò la vita perde in esso immediatezza e calore. Certo il concetto ha un suo ufficio indispensabile, chiarificatore e tecnico, ma condizionato. Esso esige però una reintegrazione in una sintesi che rifletta in sè meno imperfettamente l'integrale dinamica dell'accadere. Una tale reintegrazione vien raggiunta o con un più accorto rituffarsi mediante l'azione nell'esperienza immediata, o attraverso la sintesi superiore di un'idea che controlli e organizzi la vita.

III. — *Terzo postulato*: Ritenere *potenziata* massimamente nella funzione delle idee quella componente che io uso chiamare *dimensione trascendentale delle esperienze*.

Questa *dimensione*, come ho dimostrato più volte altrove (*N. P.* e *V. D.*), è una specie di *operatore*, analogo alla *unità immaginaria* in matematica, per il quale vanno moltiplicate tutte le altre *dimensioni dell'esperienza fisica e psichica*, che diventano così *unità complesse e ipercomplesse*. Essa è come un *senso vettoriale*, una componente che dà orienta-

zione ontologica a tutte le nostre esperienze: alle *sensibili*, in quanto vengono tutte *localizzate*, cioè riferite nel loro stesso insorgere a un *quid* di extra-soggettivo o di più profondamente soggettivo, e nascono dunque tutte orientate ontologicamente; alle esperienze *riflesse*, comunque concettualizzate e sistematizzate, in quanto tutte assumono in ogni caso d'interpretare una *realtà in sè*, tanto oggettiva, quanto soggettiva; e infine agli stessi *principi ontologici* che noi riusciamo a fissare e che contengono in potenza, come *analogon* di un ordine reale, l'intero mondo delle esperienze possibili.

Credo di avere sufficientemente chiarito altrove (N. P. e V. D.), che una delle differenze sostanziali tra il kantismo e la mia posizione filosofica si può riassumere schematicamente in questi termini: che il kantismo separa nettamente e insanabilmente fenomeno e noumeno mentre io li distingo, ma non li separo, e assegno al fenomeno, all'immanenza, a tutta l'esperienza in ogni sua espressione, dalla più concreta alla più astratta, un significato *simbolico-ontologico*, che investe e impegna inscindibilmente fenomeno e noumeno.

Questo duplice significato si appoggia appunto alla *dimensione trascendentale*, cioè a quel senso vettoriale di orientamento verso una realtà in sè, senso che tutta l'immanenza possiede nel suo insieme e in ciascuna esperienza singola; dimensione che può esser trattata in modo riflesso e persino metodico, programmatico, per stabilire, ancorchè *problematicamente* e sempre in termini di nuove

possibili esperienze, ontologicamente orientate nel medesimo senso, contatti, corrispondenze, comportamenti analogici, ipotetici, ma costanti, e possibilmente progressivi, rispetto a un *quid* di noumenale, cioè a una realtà in sè ancorchè questa continui a trascendere tutta l'immanenza.

L'esperienza si può quindi schematizzare come una *relazione* (o un insieme, un complesso, un sistema di *relazioni*) tra *termini inaccessibili*, i quali pur tuttavia ineriscono in qualche modo in essa, sì che noi li cogliamo in quanto vi ineriscano, tanto *a parte obiecti* quanto *a parte subiecti*.

Oltre le due soglie limitanti le relazioni sperimentate, e cioè oltre la soglia verso una più profonda soggettività, intesa questa in senso noumenale, e oltre la soglia verso ipotetiche realtà in sè extra-soggettive, puntano costantemente e con un massimo possibile di coerenza le dimensioni trascendentali delle esperienze, ancorchè mutevoli, in modo da comporre l'asse di tutta la nostra *ontologia*, cioè di tutta la nostra esperienza integrale della realtà, vissuta non soltanto nei suoi momenti fenomenici, ma nella significazione intrinseca di questi momenti, quali indici di vere realtà indipendenti dall'esperienza.

Rispetto agli sfondi noumenici di tutta l'esperienza le relazioni sperimentate assumono pertanto ufficio e valore di *egofanie* e di *eterofanie*, termini con cui io contrassegno le attribuzioni di momenti dell'esperienza a un *io* e a un *non-io trascendenti* ogni esperienza.

In base a tali *egofanie ed eterofanie* e più precisamente in base alle rispettive *costanti* vengono costruiti gli *enti* fra cui noi giudichiamo di vivere, compresa la nostra stessa entità noumenale. Gli *enti* sono dunque costruzioni secondarie e derivate rispetto alle relazioni che si susseguono nelle esperienze, costruzioni che danno alle *costanti* verificate un significato solidalmente fenomenico e noumenico, vale a dire globalmente ontologico.

Inoltre dev'essere ben chiaro che l'ufficio della dimensione trascendentale non è quello di semplice *indicatore* di una *frontiera epistemologica*, nè di *proiezione o extrapolazione* che il soggetto faccia comunque delle proprie esperienze o parti di esperienze, riferendole sommariamente, per una loro marginale *integrazione teoretica*, a presuntive corrispondenze noumenali. La dimensione trascendentale non si limita al fatto teoretico; essa è anche l'*asse dell'azione umana*, dei continui cimenti a cui noi mettiamo la realtà nella totalità dei coefficienti noti e ignoti, definibili e indefinibili; al tempo stesso che cimentiamo con essa anche le nostre premesse teoretiche, le più generali e le attuali, esplicite ed implicite, determinate e non determinate.

Inoltre ancora, e questo mi distingue più nettamente dal kantismo e dal pragmatismo, intuizionismo, solipsismo, ecc., la dimensione trascendentale non è soltanto una funzione *attiva* del soggetto, ma può essere anche veicolo d'inerenze *praeter e transsubbiettive* che agiscano *sul soggetto* imponendogli limiti e dipendenze, o intervenendo anche con fun-

zioni di opposizione o di collaborazione. Vale a dire che la dimensione trascendentale opera in entrambi i sensi: dalla soggettività verso una realtà noumenale, e inversamente da questa verso la soggettività.

Ma a di più, le stesse *eterofanie*, possono avvenire non soltanto per la via della dimensione trascendentale volta verso la *extrasoggettività*, cioè *a parte obiecti*; bensì anche presentarsi associate ad *egofanie*, e dunque anche per la via della dimensione trascendentale volta verso una soggettività più profonda, cioè *a parte subiecti*. In altri termini le vie di comunicazione con una *realtà in sè non-soggettiva* non sono precisabili, perchè oltre la soglia dell'immanenza in qualunque senso orientata, noi non sappiamo più con quali inerENZE di sfondi di trascendenza veniamo a contatto,

Kant vietava di stabilire qualsiasi rapporto tra fenomeno e noumeno; ma poi sapeva scompartire il regno del noumeno in un soggetto-noumeno, in una moltitudine di soggetti-noumeni, in un mondo di oggetti-noumeni, e così via. Invece secondo la mia definizione dei rapporti tra immanenza e trascendenza è possibile e anzi necessario suddistinguere le dimensioni trascendentali secondo le loro particolari orientazioni vettoriali in seno alle esperienze; ma come e da qual parte sia costituito il mondo noumenale e com'esso inerisca nell'esperienza, è e rimane problematico.

Secondo l'esperienza *mistica*, per esempio, secondo l'esperienza *demonologica*, ecc. i più profondi contatti con una realtà *praeter-* e *trans-subbiettiva*

si avrebbero *non* per un approfondimento dell'esperienza in senso oggettivo, ma mediante un ripiegamento del soggetto su stesso.

Premesse queste nozioni si può finanche stabilire una graduazione tra le funzioni della dimensione trascendentale, considerandola nell'*esperienza immediata*, nei *concetti* e nelle *idee*.

Nell'*esperienza immediata* essa assume per lo più, come s'è visto, l'aspetto della *localizzazione* delle percezioni, o comunque del *riferimento* di un'esperienza concreta, sì soggettiva e sì oggettiva, a un *quid* il quale in essa giunga alla coscienza pur mantenendosi distinto da questa per una sua propria realtà, continuità, maniera di essere indipendente, cioè *non condizionata* dalla esperienza.

Nei *concetti* la dimensione trascendentale trovasi pur essa incorporata, sì per il generico riferimento ontologico che noi facciamo di qualunque esperienza, anche nello stato concettuale, a uno sfondo noumenale; e sì più precisamente per il fatto che le categorie (come s'è detto) sono già modi e schemi d'*interpretazioni* ontologiche, cioè non vogliono limitarsi a valere soltanto per il fenomeno, ma, per definizione, assumono di mettere in qualche modo in una equazione di pensiero, e sia pure ipoteticamente, il reale in sè.

(Fra parentesi: Kant vietò ogni e qualsiasi applicazione delle categorie ai noumeni e la restrinse ai fenomeni; laddove i fenomeni, nella loro irrimediabile dipendenza e inconsistenza di sole *apparenze soggettive*, rifiutano per definizione ogni qualifica-

zione di *realità a sè, sostanze, cause*, e così di seguito. Per tal modo egli rese le categorie inservibili tanto per la metafisica, quanto per la scienza (cfr. *N. P.*).

Comunque, l'isolamento del concetto nei confronti della totalità dell'esperienza integrale, limita in esso, a proporzione, l'ufficio e il significato della rispettiva dimensione trascendentale. Così per esempio una particolare importanza assumono senza dubbio le *categorie della quantità* nella *misura* delle *costanti* delle esperienze, su cui si fonda tanta parte della scienza moderna. Tuttavia neanche le *costanti matematiche* di cui fanno uso, ad es. la fisica, l'economia e fin la psicologia, si salvano dal fatto della loro *unilateralità* (oltrechè provvisorietà) nel rilievo di comportamenti che solo per astrazione vengono isolati da insiemi infinitamente più complessi (cfr. i miei saggi *Delle misure applicate alla esperienza del mondo fisico, Motivi filosofici del nostro tempo, Fisica e filosofia*, ecc.).

Nelle *idee* invece si viene a stabilire un *continuum* superiore fra *tutte* le dimensioni trascendentali implicate nelle categorie che la sintesi ideale abbraccia, e di conseguenza anche nelle funzioni ordinarie e disciplinari ontologicamente orientate, che se ne possono e vogliono sviluppare. Ogni idea ha la *dimensione trascendentale massima* del proprio campo d'integrazione e di variazione. Tale è la ragione per cui — come questo terzo postulato enuncia — l'*idea* potenzia massimamente le dimensioni trascendentali, e le adopera a costituire in modo riflesso, metodico, programmatico l'asse dell'ontologia da

noi teoreticamente e praticamente vissuta.

La maggiore complessità dell'*idea*, nella sua funzione di *totalità*, rispetto ai concetti, e l'impiego più cosciente e volontario ch'essa fa dei propri coefficienti — principale fra essi la dimensione trascendentale — in confronto all'esperienza immediata, dà ragione e misura del maggior potere dell'*idea* rispetto agli altri gradi di determinazione, la immediata e la concettuale, dell'esperienza. L'*idea* rivela sempre il massimo di potenza a cui la mente umana sia pervenuta nelle sue funzioni riflesse, ontologiche e ontologizzanti.

IV. — *Quarto postulato*: Riconoscere che le idee hanno un ufficio non soltanto *regolatore*, di esperienze, ma *costitutivo* di realtà.

Anche qui prendo per chiarezza come termine di confronto la posizione kantiana. E mi riferisco come caso limite alle *idee trascendentali* di Kant. Queste non sono per Kant *principî costitutivi* mediante i quali possano venir conosciuti i loro obbiettivi giacenti di là dall'esperienza; ma hanno solo un ufficio *regolativo*; in quanto esigono che l'intelletto, in congiunzione con l'esperienza, tolga a propria guida, nell'uso dei propri poteri, certi principî di totalità e norme aventi carattere di compiutezza. Qui per intanto è chiaro che l'ufficio delle idee è stato visto soltanto in funzione di conoscenza, mentre esso non è *disciplinare* unicamente rispetto alle funzioni intellettive e teoretiche, ma anche rispetto all'intero campo dell'*azione*.

Le idee sono anzitutto *principi di organizzazione* delle esperienze, controllate con funzioni di totalità categorica, e cioè di *totalità-limite*, per dominare più compiutamente il rispettivo *campo* di relazioni, non soltanto pensate, ma vissute. Esse *organizzano la vita*. Per esse si reintegra e ricompone in un piano superiore riflesso quell'unità che è propria dell'esperienza immediata e che (come abbiám visto) vien disintegrata, in una fase necessaria, ma provvisoria, di approfondimenti parziali e unilaterali nell'analisi che ne fanno i concetti.

Realtà esse stesse, le idee sono i più alti e possenti *fattori di realtà*, con cui l'uomo scientemente inserisce le sue relazioni sperimentali, esploratrici e realizzatrici, in un mondo, sì interiore che oggettivo, extra-umano, impervio e altrimenti ingovernabile, se immaginato senza riferimenti possibili alle nostre coordinate mentali, e totalmente sottratto ad ogni nostra disciplina e iniziativa.

Il potere disciplinare e costitutivo di realtà comincia nella mente umana con la struttura logico-categorica ch'essa applica fin alle più semplici *percezioni*, e culmina nelle sintesi logico-categoriche delle *idee*.

Inoltre le idee, col loro potenziare massimamente, come s'è detto, le dimensioni trascendentali delle esperienze e irrobustire quanto più l'asse della nostra ontologia nel suo duplice inscindibile contesto e costruito d'immanenza e trascendenza, sono un poderoso *organo di rivelazione* della realtà in sè nelle esperienze umane. Esse organizzano il sistema dei

nostri rapporti attivi e ricettivi con gli sfondi noumenici delle *egofanie* ed *eterofanie* còlte nelle relazioni sperimentate. Per esse si ordina e alimenta in modo metodico il ricambio e intreccio attivo e passivo, che in modi prevedibili e imprevedibili s'istituiscono e si alimentano tra una realtà in sè e la realtà praticamente vissuta.

Lungi dunque dall'essere vietato alle idee trascendentali, ogni e qualsiasi ufficio e valore in funzione di trascendenza, mentre lo hanno già le esperienze in genere; questa funzione investe allo stato di problema, di cimento e di responsabilità l'intero processo dell'ideazione, che si svincola dal semplice dettato delle esperienze immediate senza tuttavia estraniarsene e prescinderne, per compulsare con più libertà e profondità il noto e l'ignoto, il definibile e l'indefinibile, tutti i coefficienti accertabili e i coefficienti misteriosi della vita e del mondo.

Il potere costitutivo di realtà così riconosciuto alle idee in genere non è naturalmente uguale in tutte. Intanto per questo: che il processo d'integrazione e di sintesi da cui un'idea emerge si può svolgere a gradi diversi di maturità mentale, e ciò a seconda dello stato di minore o maggiore progresso delle funzioni logico-categoriche; e a gradi diversi di maturità storica, a seconda delle esperienze collettive e personali tesaurizzate,

E a di più può svolgersi in diverse direzioni, con diversa ispirazione e volontà, in funzione della scelta fondamentale a cui l'idea aderisce nel quadro delle variazioni e possibilità ordinatrici, stilistiche

e realizzatrici, che la rispettiva sintesi categorica presenta.

Le differenze di maturità categorica e di scelta fondamentale — differenze che derivano in massima parte da ragioni e fattori insondabili e che possono obbedire a esigenze di economia umana, naturale e trascendentale, che ignoriamo — condizionano la molteplicità delle idee appartenenti allo stesso campo di relazioni, d'interessi, di valori; e determinano anche quei conflitti d'idee nemiche, cui ho accennato in principio, a proposito della conflagrazione spirituale europea. Poichè invero una medesima ambizione emulativa e una medesima potenzialità disciplinare e realizzatrice — almeno in linea di principio, e allo stato in cui le varie soggettività si trovano — è in ciascuna sintesi vivente o idea: vale a dire l'ambizione e la potenzialità di organizzare la vita e di piegare a sè la storia per la conquista di un massimo della propria realtà possibile e di un massimo di realtà assoluta. *Hinc irae!*

Astrattamente giudicando (astrattamente, perchè in pratica la economia della vita mette ancora nel suo preventivo la guerra, cioè la distruzione volontaria della vita) dovrebbe vincere l'idea più capace di organizzare la totalità della vita e la totalità del mondo dei valori umani, nell'intero sistema della realtà fisica e metafisica. Dovrebbe cioè avvenire nel mondo delle idee in genere qualche cosa di analogo a quella sintesi superiore per cui, ed esempio, gli dei dell'Olimpo son morti nell'idea di un Dio solo. Ed è questa che io chiamo la morte sopranna-

tuale delle idee. Sotto altri aspetti il perire di un'idea può assomigliarsi al definitivo tramonto di un mondo poetico o all'estinguersi di una specie biologica.

* * *

Prima di andare avanti, possiamo trarre dai risultati fin qui ottenuti alcune considerazioni.

Il processo mentale che pone in essere dei concetti e li governa è relativamente il più facile, il più comune, il più accessibile alle menti e alle loro intese. Di uomini capaci di rigore logico nell'ambito di una premessa concettuale loro assegnata o da loro appresa abbonda la società colta. Tener fermo a dei concetti o muovercisi dentro con coerenza è d'altronde un bisogno universale, specie nelle società civili governate da leggi e da regole generali d'ogni specie. Da ciò la educazione universale delle menti alla disciplina logica dei concetti; e anche il facile, relativamente facile, successo di tale educazione. La società ha oggi forse da temere più dalla rigida *consequenzialità*, che da una prudente e sapiente *incoerenza*. Così ad esempio nella pratica del diritto, del costume, della medicina, dell'educazione, ecc., accade più di frequente che si ecceda in rigore deduttivo, anzichè in sintesi originali ipotetico-combinatorie e costruttive. Solo l'uomo d'azione o chi sia mosso da un interesse concreto sufficientemente vivo si salva dalla rigida assolutezza lineare e tangenziale dei concetti. All'uno ed all'altro appare

con più intuitiva evidenza, che chi si attiene alla coerenza concettuale perde spesso il contatto con la realtà.

Invece il processo mentale e vitale che dà origine a un'idea è dei più oscuri. Elaborazioni storiche secolari, fin millenarie, le idee non hanno una data di nascita precisa, benchè debbano spesso la formulazione e impronta, con cui vengono monetate, al genio di un uomo. Esse traggono vita dalle infinite spinte e ragioni della vita di intere moltitudini e serie di moltitudini umane; rivelano il loro potere nella loro capacità di unificarle sotto la propria disciplina, e danno la misura di questo potere nella loro fecondità in realtà umana e in valori umani.

E qui è opportuno aggiungere che molti equivoci nascono dal trattare le idee con la stessa logica dei concetti. La logica delle idee si serve, nel piano strumentale, della logica dei concetti, ma è plus-valente rispetto a questa. Essa ha le affinità più intrinseche con la *logica dei valori*, in cui (cfr. *N. P.* e *V. D.*) le funzioni associative e costruttive dominano sulle analitiche, iterative e agguagliatrici.

Un'idea nella sua struttura metalogica ha le più spiccate attinenze, nel mondo umano, con un'opera d'arte; nell'ordine cosmico, con una formazione naturale vivente.

Altre considerazioni possono farsi in tema di idee con riferimento alla *psicologia dei popoli*, cioè alla psicologia di grandi medie umane aventi fondi etnici relativamente omogenei. L'argomento interessantissimo ci porterebbe troppo lontano. Mi limi-

terò a un solo e sommario confronto, che mi sembra illuminante. (Per gli sviluppi cfr. *Osservazioni di psicologia collettiva* ecc.).

Il genio italiano è forse il più fecondo di *idee*, e d'idee dell'ordine funzionale più alto e più ampio. Esso è portato, per costituzione nativa e per educazione ultramillenaria, a funzioni ideali universali. Ciò spiega la cattolicità dell'Impero e della Chiesa. Correlativamente esso ha poco gusto e scarse attitudini alla logica e alla tecnica dei concetti. Da ciò le sue deficienze e improvvisazioni nel campo dell'organizzazione pratica, e cioè nella traduzione delle idee in realtà. Mettere un concetto in azione gli costa sempre uno sforzo. Vi riesce imparandolo e addestrandovisi riflessivamente, non mai spontaneamente.

Il genio tedesco è forse il più dotato per la logica e la tecnica dei *concetti*. Da ciò le sue spiccatissime attitudini all'organizzazione pratica in tutti i campi. L'attività analitica del concettualizzare, definire, classificare, ridurre a sistema, dedurre, applicare, è per esso la più spontanea. Nell'ambito di un concetto il tedesco si sente forte; fuori del suo concetto si smarrisce. Correlativamente ha scarso talento inventivo e scarsa sensibilità per le *idee*. E questo lo rende diffidente verso concepimenti universalistici non esattamente definibili nè concettualizzabili. Nelle sintesi supreme cerca quindi di attenersi alle proprie esperienze più certe, e per questo — e forse anche per ragioni di economia naturale che sfuggono a ogni indagine — esso ripiega oggi verso

gl'istinti, ed eleva al rango e alla funzione di *idee* (*miti*) il sangue, la razza, il territorio. L'universalità a cui la mentalità tedesca sente di potere aspirare è di genere *logico, concettuale*. Ma la coerenza logica, sappiamo, è sempre mantenuta a prezzo di unilateralità.

II. - L'IDEA DI DIO

Come ho accennato in principio prendo qui a esaminare l'*idea di Dio* sì per illustrare meglio la mia teoria intorno alle *idee* e ai *concetti*, e sì per distinguere meglio la mia da altre posizioni filosofiche. L'*idea di Dio* è infatti la pietra di paragone di tutte le filosofie.

Che di un'*idea* si tratti e non di un *concetto*, risulta già a semplice enunciazione da tutto quanto ho avuto finora motivo di esporre. Le analisi che seguono lo confermeranno.

All'*idea di Dio* la mente umana s'è innalzata coi mezzi di ragione (*naturali rationis lumine*) e per fede nella rivelazione diretta di Dio (*externa revelationis argumenta*).

Nulla contraddistingue meglio il diverso genio dell'Oriente e dell'Occidente, quanto il loro comportamento nei riguardi della rivelazione. All'Oriente questa poteva e doveva bastare. L'Occidente lavora

invece almeno da due millenni e mezzo alla fondazione filosofica dell'idea di Dio; nè questa impresa ha abbandonato — chè anzi vi ha dedicato tutta una disciplina — neanche dopo di avere adottato alla lettera la Rivelazione biblica, cioè una fonte orientale, come premessa di fatto. Esso ha sentito quanto meno il bisogno di avvalorarla con tutti i possibili argomenti di ragione: *fides quaerens intellectum*.

La trattazione filosofica dell'idea di Dio è dunque una caratteristica e un bisogno del genio europeo.

Essa va anche per conto suo; e cioè o col prescindere affatto dalla rivelazione o persino coll'accomodarsi al postulato di una *doppia* verità, la filosofica e la rivelata. Se non che in questo secondo caso le due strade non potevano e non possono correre sempre parallele. Esse finiscono col convergere e divergere, incontrarsi o scontrarsi e dichiarare reciprocamente superflue: la filosofia alla fede, o la fede alla filosofia.

Le analisi che seguono si svolgono interamente nel campo filosofico e riesaminano nell'idea di Dio le posizioni e l'ufficio della ragione nei riguardi della fede. Il che non vuol dire che io postuli una necessaria indipendenza o divergenza, nemmeno iniziale, tra ragione e rivelazione.

Ritengo anzi preliminarmente che la filosofia avrebbe potuto meglio concorrere per altra via, che non quella fin qui battuta, ad avvalorare la tradizione rivelata.

Infatti, a voler fare appello alla filosofia in materia di fede, il compito più proprio di essa in appoggio della rivelazione avrebbe dovuto essere non tanto la conferma di questa con argomenti umani, diretti per esempio a provare l'esistenza di Dio — argomenti sempre necessariamente inferiori alla prova data di sè da Dio stesso —; bensì in prima linea la dimostrazione della *possibilità della rivelazione* nel quadro delle possibilità epistemologiche, e quindi la fondazione del *valore teoretico* della rivelazione come fatto di conoscenza. Di questo invece la filosofia non s'è mai preoccupata.

Or se c'è una posizione filosofica che lasci *a priori* aperte le vie — pur senza compromissioni aprioristiche — alle *teofanie* (termine da non prendere nel significato datogli da Scoto Eriugena, ma nel mio; e non per un postulato arbitrario, fosse pure un postulato morale altissimo, ma per un risultato critico rigoroso, forse il più rigoroso che sia stato finora raggiunto nel campo gnoseologico, e cioè per considerazioni strutturali sull'esperienza e sulla mente dell'uomo; tale posizione è precisamente, e finora unicamente, quella da me tracciata nei *Nuovi principî*, trattando delle *comunicazioni col reale in sè*. La struttura relazionale di tutta l'esperienza fra termini inaccessibili e trascendenti, per cui tutte le esperienze, stabilmente assise sulla *dimensione trascendentale*, sono già, come ho più sopra ricordato, *egofanie* ed *eterofanie*, è la sola posizione teoretica che giovi a fondare e a giustificare la *rivelazione come fatto di conoscenza*, come momento teoretico

e valore epistemologico, anche e principalmente nel campo religioso. Con questo a di più: che senza entrare in merito al dettato dei libri rivelati, del quale non spetta alla filosofia di occuparsi, la rivelazione fondata e giustificata in base ai risultati della filosofia critica, può non essere necessariamente una rivelazione totale o definitiva largita una volta per tutte, in una data epoca della storia e a un dato popolo a esclusione di tutti gli altri. Essa diventa anche la *rivelazione continua* all'uomo in quanto uomo; forse una rivelazione progressiva, forse anche tale che debba esser meritata, conquistata; oppure anche quella rivelazione che venga dispensata all'uomo per un'economia del sovrannaturale che si sottrae ad ogni contrattualismo, secondo iniziative divine che operino con quella assoluta autonomia che S. Agostino rivendicò pienamente alle operazioni della *gratia gratis data*. Ben vero bisognerà, anche in sede di filosofia critica distinguere il trascendente in senso soltanto metafisico, e il trascendente in senso sovrannaturale, cioè religioso, ma di ciò si dirà meglio più avanti.

* * *

La via più spiccia, vera scorciatoia per abbreviare il cammino — semplificare e abbreviare è stata sempre la passione e l'illusione della mente umana — è quella seguita dalle note filosofie, per lo più razionaliste, che fanno dell'idea di Dio un'*idea innata*. L'*innatismo* non è che un surrogato della ri-

velazione nel Razionalismo. La prova dell'esistenza di Dio *a contingentia mentis*, per cui l'idea di Dio nella mente dell'uomo non può essere un prodotto della mente stessa, e deve quindi derivare da una realtà, da una causa (formale, come si diceva) efficiente, proporzionata ad essa, dunque infinita, assoluta, perfettissima, ecc. ecc. — una prova che Platone aveva applicata a tutte le idee in genere e che con variazioni tematiche più o meno ingegnose, ma su per giù equivalenti, ritroviamo in Cartesio, Spinoza, Leibniz, Malebranche, Bossuet, ecc. — ripete con artifici logici che non hanno persuaso nessuno, nient'altro che la tesi biblica, rendendola al tempo stesso superflua. L'idea di Dio è *rivelata*; ma in fondo della rivelazione biblica non c'era bisogno, perchè ciascun uomo possedeva già intera quella rivelazione nella sua mente, quasi suggello autografo impressovi da Dio stesso fin dalla creazione, e se la può sempre ricostruire discorsivamente, pensando a dovere, coi soli mezzi della ragione.

Che tuttavia le cose non stessero in termini così semplici e chiari, lo provano intanto, a non considerare le critiche *empiriste* e *storiciste* all'innatismo (da Locke a Voltaire in giù), tutte le altre critiche *a priori*, moventi da parti opposte: nel campo razionale stesso, da Kant in poi, con la dimostrazione dei paralogismi e sofismi della *teologia razionalista*; e nel campo spiritualista, da Pascal all'Hamilton, a Maine de Biran e a tutti i rappresentanti dello *scetticismo teologico*, col loro energico rifiuto d'impacchettare l'idea di Dio negl'in-

voluceri forniti dalla nostra ragione; e l'assoluto proclamano *inconoscibile*.

Ma già in seno al Razionalismo stesso taluno aveva dichiarato che Dio è incomprendibile. Mentre Spinoza conchiudeva orgogliosamente: « io ho spiegato la natura di Dio »; il filosofo-teologo razionalista più affine a Spinoza, tanto da poter esser chiamato lo Spinoza cristiano, Malebranche, ammoniva: « Lorsque je vous parle de Dieu, si vous comprenez ce que je vous dis, c'est que je me trompe » (*Entretiens métaph.*). Con più coerenza nel campo avverso William Hamilton, tirando tutte le conseguenze della critica kantiana, citava e faceva proprie le parole d'un antico filosofo: « un Dio compreso non sarebbe più un Dio ».

* * *

Superfluo dirlo per i mistici. Si sa che per essi bisogna addirittura deviare dal pensiero, dalla ragione, per accostarsi a Dio, per giungere alla piena unione con Dio. Dall'*énosis* di Plotino, la quale non può avvenire che per *ékstasis*, all'*ingressio* e alla *mansio* di S. Agostino nella luce soprannaturale della *contemplazione*, agl'*itinera mentis in Deum* di S. Bonaventura, al *zu nicht worden sein* di Meister Eckhart, alle *sette dimore* di S. Teresa, ecc.; il presupposto comune di tutte queste operazioni positivamente antintellettualistiche di psicologia mistica, è l'assoluta inconoscibilità di Dio per via della ri-

flessione e della ragione. Già nei libri di Dionigi l'Aeropagita o Pseudo-Dionigi — la *Theologia mystica* e il *Peri teíon onomáton* — si distingueva una *Teologia affermativa* ed una *astrattiva*, la quale ultima poteva sola elevarsi al di sopra di tutte le determinazioni non soltanto *positive* ma anche *negative*, poichè Dio non ha alcun nome, nè risponde ad alcuna essenza, e nulla ci può dare l'idea della *sopradivinità*. « Neque sensus est ejus, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia » (*perí teíon*, lect. 3 e inoltre cap. XI e XIII).

Ma più significativo è che autentici rappresentanti dell'*intellettualismo* in teologia abbiano comunque limitato fino a una certa frontiera i poteri della ragione umana e abbiano riconosciuto anch'essi, di là da questa frontiera, inconoscibile e indefinibile l'essenza di Dio. Valga per tutti S. Tommaso. L'essenza di Dio non ci è conosciuta in se stessa, noi non la conosciamo che parzialmente per i suoi effetti. Ed è anzi questa la considerazione che infirma l'argomento ontologico, non perchè sia erroneo in sè, ma perchè non è proporzionato alla scienza dell'uomo. L'argomento ontologico deduce l'esistenza di Dio dalla sua essenza, come se questa ci fosse nota, mentre non lo è (*Summa theol.* I 1^a, q. 1, art. 7 ad 1; I 1^a q. 3, art. 4 ad 2; I 1^a q. 12, art. 1 ad 1, ecc.). Ciò non toglie tuttavia che la mente umana, secondo S. Tommaso e tutti gl'intellettualisti, sia costituita in modo da poter acquistare una esatta e sicura conoscenza di Dio. Solo che questa è proporzionale non alla essenza di Dio che ignoriamo,

ma agli effetti che ce ne sono noti e ai nostri mezzi di argomentazione. Resta perciò naturalmente fuori quadro l'essenza infinita e infinitamente trascendente di Dio.

Questa è certo la via giusta, poichè impegna la mente dell'uomo in ogni caso al massimo suo sforzo per elevarsi con tutti i poteri e argomenti a sua disposizione alla suprema sintesi e dimostrazione di cui è capace, senza pretendere di esaurire in tali operazioni l'Assoluto e l'Infinito.

Ne è seguita ad ogni modo una specie di codificazione di *argomenti di ragione*, che in gran parte si ripetono con poche variazioni, dall'antichità classica al Medioevo e ad oggi per provare l'esistenza di Dio, per definirne le relazioni col mondo naturale e umano, e fin per giustificare Dio nell'opera sua (teodicea).

* * *

Gli argomenti in prova dell'esistenza di Dio si possono raggruppare secondo tre ordini di ragionamenti:

- 1) desunti a *contingentia mundi* (*via eminentiae*);
- 2) desunti dalla idea stessa di Dio (*via aseitatis*, e combinati con gli argomenti a *contingentia mentis*);
- 3) prove morali.

Non mi dilungherò nel ricordarli, perchè sono notissimi e perchè il mio proposito non è storico-espositivo, ma critico.

Dirò dunque per esemplificare e per fissare i termini del problema critico, di alcuni dei principali argomenti dei tre gruppi.

1. Al primo gruppo appartengono le *cause efficienti*, le *cause finali* e le *cause esemplari*.

a) La contingenza del mondo, sia osservata nella *serie causale regressiva* (*cause produttrici*), la quale non può retrocedere all'infinito — argomento che già in Aristotele aveva servito a dimostrare la necessità di un *primum movens* —; e sia osservata nell'*ordine causale attuale* (le *cause conservatrici* di Ockam, la *creazione continua* di Descartes, le *fulgurazioni* di Leibniz, ecc.), reclama a propria necessaria integrazione una realtà infinita oltre tutto il finito, assoluta oltre tutto il relativo, incondizionata oltre tutto il condizionato, immutabile oltre tutte le mutazioni, per se stante all'infuori di tutte le dipendenze, increata di là da tutte le creazioni, causa sui e al tempo stesso di tutti i suoi effetti, ecc. Il mondo ha cioè bisogno di *cause efficienti* (secondo Leibniz, di *ragioni sufficienti*) proporzionate alla sua realtà (*origine e continuazione*). Tali cause non si possono trovare che in una suprema realtà di un ordine tale che lo trascenda tutto, in ogni senso.

b) Le *cause finali* erano già ampiamente note

e svolte nel *teismo filosofico* dell'antichità classica. Esse erano già nel *noûs* di Anassagora; nella provvidenza benefica che secondo Socrate ha incatenato armoniosamente cause ed effetti, mezzi e fini; nel demiurgo, architetto e organizzatore, di Platone; nella *prónoia* degli Stoici e nel loro famoso argomento che dalle 24 lettere dell'alfabeto gettate a caso non si sarebbe ricavato mai un sol verso dell'*Iliade*; ecc. Riprese egualmente da mistici come Ugo da S. Vittore e S. Bonaventura, e da intellettualisti come S. Tommaso, e soltanto rigettate radicalmente da Spinoza (*Ethica* App. L. I), sono rimaste in ogni tempo l'argomento principe del teismo e del deismo. Nei tempi moderni, si pensi al Fénelon, alla Scuola Scozzese, ecc. « Quelle plus grande absurdité, esclama ancora Montesquieu (*Esprit des Lois* I, 1), qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents! ».

c) Le *cause esemplari* infine, meno accentuate delle altre, derivano notoriamente da Platone e sono state introdotte nella teologia cristiana da S. Agostino. Tutte le cose imperfette, variabili, periture, han bisogno di *modelli* perfetti, immutabili, imperituri. E queste, che non possono essere se non opera di Dio, costituiscono il fondamento di quel *rapporto oggettivo* che S. Agostino chiama *exemplar, idea, ratio, forma, species*, e così via. L'imperfetto presuppone la perfezione, di cui può dirsi soltanto una copia non riuscita e in ogni caso inadeguata (San Tommaso, Bossuet, etc.).

2. Il secondo gruppo di argomenti esamina l'idea di Dio *a priori*, *via aseitatis*, indipendentemente da da ogni sua relazione col mondo, per concludere alla realtà di Dio e per definirla in sè e per sè. Saggi di questo procedimento si hanno già nella filosofia classica. Senofane per es., a detta di Aristotele, dimostrava l'unità di Dio *a priori* (*de Xenoph.* 3): « Se Dio è ciò che vi ha di più potente, dev'esser uno, perchè se ce ne fossero due o più, Dio non sarebbe ciò che vi ha di più potente, in quanto non potrebbe fare tutto a sua volontà ». Allo stesso modo Senofane dimostrava l'eternità e la somma intelligenza di Dio. Per Aristotele l'idea di Dio, s'identifica con quella di *atto puro*. A definirla e a riconoscerne tutti gli attributi basta avere i concetti di *potenza* e *atto*. Questa argomentazione è diventata fondamentale nel tomismo. In Dante è la chiave di volta di tutto il sistema.

Forma rigorosa ha assunto, com'è noto l'argomento detto ontologico, quando si sono fissati certi postulati positivi e negativi. Positivi: che l'idea di Dio basti a se stessa e rechi in sè tutti i propri attributi. Negativi: che non bastino a costituirla nè la *contingentia mentis*, perchè mai non sarà possibile alla mente umana di produrre da sè tale idea; e neppure la *contingentia mundi* (argomento cosmologico), perchè mai non sarà dato all'esperienza del contingente di raggiungere l'Assoluto e di farci varcare l'iato abissale, l'infinita distanza che intercorre tra il finito e l'infinito. Da S. Anselmo a Cartesio, a Leibniz, a Hegel (il quale riabilitò, com'è noto,

l'argomento ontologico dalle critiche di Kant) è tutto un processo di chiarificazione dell'impossibilità di giungere per vie psicologiche ed empiriche all'infinito (attuale), il quale non pertanto domina in tutto il Razionalismo come *realtà delle realtà*, anzi come la più positiva delle realtà, e non come una semplice *negazione* del finito. L'idea di Dio com'è in Leibniz: *ens realissimum, plenitudo realitatis*, non si può dunque porre che da sè. Essa infatti contiene in se stessa tutti i suoi attributi d'infinità, absolutezza, semplicità, incorruttibilità, eternità, somma verità, somma perfezione, somma potenza, somma bontà, ecc... L'esistenza è anch'essa un attributo necessario dell'essenza di Dio. E quindi non ha bisogno di essere dimostrata.

3. Le *prove morali* dell'esistenza di Dio sono di vario ordine. Quali si fondano sulla certezza immediata della provvidenza divina, come già in Socrate e più esplicitamente negli Stoici; o sulla necessità di una giustizia assoluta (giudizio universale), come già in Platone; o sulle aspirazioni infinite dell'anima, come pei mistici. Quali muovono dall'ottimistica ammissione che il mondo sia il migliore fra infiniti mondi possibili, come per Leibniz. Quali fanno di Dio un postulato di morale trascendentale connesso col postulato dell'infinita perfettibilità dell'anima e col suo anelito e diritto alla felicità assoluta, come in Kant. Quali ne fanno invece il complemento necessario dell'ordine morale storico, reale, e cioè uno dei tre postulati della *religione*

naturale, o della *religione del sentimento*: Dio, immortalità dell'anima e giustizia (ricompense) dopo morte, come da Th. Reid allo Schleiermacher. Quali infine avvalorano la convinzione dell'esistenza di Dio scagionandolo del *male* nel mondo, o con l'attribuir questo a una *causa deficiens* e non *efficiens*, o col dimostrare la necessità del male per potervi contrapporre il bene, o col dichiararne imperscrutabili le ragioni; come per S. Agostino, Descartes, Leibniz ed altri molti.

* * *

L'assoluta *immanenza* di Dio, come nel *cosmoteismo* degli Stoici o nel *panteismo* di Spinoza o nella *filosofia dell'identità* di Fichte e di Hegel o nel *monismo naturalistico* di Haeckel, ecc. apparentemente semplifica e spiega tutto, in realtà non spiega nulla e complica. Finchè il mondo fu tutto pieno di Dei (*panta plére théōn*), come per Talete, o fu tutto pieno di Dio, come per Senofane, restò preclusa la via tanto alla conoscenza positiva della realtà, quanto alla organizzazione spirituale della vita. Se non esiste che « Un » solo essere come per gli Eleati, o un solo « Divenire » come per Eraclito, o una sola « Sostanza-Dio-Natura » come per Bruno e per Spinoza, o una sola « *Idea che si esteriorizza* » come per Hegel, apparentemente tutto diventa di colpo divino. Ma ciò, se può appagare la passione monistica e un certo trasporto romantico dell'animo

verso quanto di meglio la realtà offra; da un lato espone a qualificare come divini anche i momenti più repugnanti e immorali della realtà naturale e umana, senza più alcuna possibilità di discernimento e di scelta; e dall'altro lascia tutto esattamente nello stato in cui si trovava prima, sicchè Dio diventa un modo di dire, *litterarum sonum*. Il problema non che risolto è allora spostato e differito. A esser conseguenti bisognerebbe infatti riprendere l'equazione Dio = Natura come un nuovo punto di partenza e ricominciare a chiedersi intorno al mondo-Dio tutto quello che prima si chiedeva solo per il mondo: se è finito o è infinito, condizionato o incondizionato, temporaneo o eterno, ecc.; se e che cosa valga pei bisogni morali e spirituali dell'uomo; e qual rifugio dare infine a quel senso di evasione, di liberazione, di fuga dal mondo, senso ch'è uno dei momenti essenziali della religione, ma che il monismo teonaturalistico mortifica e annulla.

L'idea di Dio comincia a diventare principio di spiegazione e di organizzazione, quando viene estrapolata fuori della realtà e pensata ontologicamente in un rapporto di trascendenza rispetto ad essa.

Ma neppure la totale trascendenza di Dio aiuta a comprendere, nè migliora la situazione. Diceva argutamente Victor Cousin: « un Dieu sans monde est aussi incompréhensible qu'un monde sans Dieu », Per esempio il Dio di Astitotele, « atto puro » relegato totalmente fuori del mondo; un Dio che non fa se non esistere e pensare se stesso; che ignora persino l'esistenza del mondo, perchè sa-

pere, intendere, volere, sarebbero in lui una limitazione e Dio è l'assolutamente illimitato, incondizionato, ecc. ecc...; un Dio cosiffatto diventa un semplice postulato teorico, non solo indimostrabile, ma superfluo.

L'idea di Dio è legata a una relazione almeno per noi necessaria fra immanenza e trascendenza. Essa è il simbolo più alto di un'ontologia totale, che assommi in sè l'intero mondo dei fenomeni (*visibilia creationis opera*) integrato nel suo sustrato noumenale (*rerum omnium principium et finis*); e perciò è sostanziata di tutte le esperienze umane, d'ordine empirico e metempirico, ed è edificata con tutti i poteri di sintesi e con tutti i principî ipotetico-costruttivi che sono a disposizione della mente dell'uomo e di cui anzi questa s'è venuta sempre più munendo. Si può anche dimostrare che il bisogno di provvedersi di poteri mentali più perfezionati è stato reso più acuto e chiaroveggente, oltre che da ragioni esistenziali, dalle più alte esigenze spirituali. Caratteristico di questo processo è, per esempio, che la prima definizione dell'infinito matematico si trova nella definizione di Dio in S. Agostino (cfr. il mio studio: *L'idea dell'infinito nelle Confessioni*, Vol. XXIII).

L'idea di Dio attinge adunque a tutte le fonti dell'esperienza, nel suo duplice contesto naturale e soprannaturale. Essa costituisce per la mente umana il massimo sforzo della propria adeguazione a una sintesi categorica-limite, verso l'assoluto, nel

cimento totale della mente con la realtà nota (o conoscibile = natura) e col mistero.

La posizione tomista fra *rivelazione* e *ragione* è pertanto la giusta, anche se per rivelazione intendiamo, non soltanto quella dei libri sacri a cui S. Tommaso normalmente si riferiva, ma anche quella *continua* a cui ho accennato più sopra, e che può aver luogo tanto nell'esperienza comune (*spiritus ubi vult spirat*), quanto in quella esperienza privilegiata che secondo la *teologia mistica* segue vie proprie (amore infuso, ascesi, via purgativa, via illuminata, via unitiva, grazie eminenti, ecc.). Infatti comunque lo spirito umano acquisti una sua esperienza del divino, sarà questa pur sempre una esperienza relazionale e parziale; e se una tale esperienza vorrà sopravvivere a se stessa e prendere stabile possesso della vita, dovrà impegnare normalmente il nostro pensiero, la nostra riflessione, la ragione, tradursi in concetti, incorporarsi in un'idea. (È qui evidentemente la manchevolezza del misticismo antintellettualistico, che fa della ragione un potere superfluo o nocivo, e rifiuta ogni e qualsiasi appoggio della teoria).

A questo bisogno di stabilizzazione S. Tommaso ha dato un assetto monumentale, impiegandovi tutti gli elementi costruttivi, logico-categorici e scientifici del suo tempo. Se quell'assetto abbisogni di una riforma e quale, apparirà forse dalle considerazioni che seguono. In ogni caso la riforma non potrà essere che un approfondimento, e oserei dire, un aggiornamento della posizione tomista.

* * *

Rimeditando sugli sforzi di massima adeguazione finora compiuti, cioè sulle principali dimostrazioni che sono state fin qui date dell'esistenza di Dio, prove cosmologiche, prove razionali, prove morali, non ci vuol molto ad accorgersi che esse nella loro asserita assolutezza sono condizionate innanzi tutto al significato e valore da noi attribuito a taluni processi mentali. Ma questo significato a sua volta dipende dai nostri poteri logico-categorici, e dallo stato critico, dalla fase di sviluppo, in cui essi si trovano. « Ciò che si muove dev'esser mosso ». « Nella serie delle cause non è ammissibile un regressus in infinitum ». « Un ordine fisico e morale contingente suppone un ordine necessario ». « L'idea di Dio si pone e si definisce da sè ». E così di seguito. In ciascuna di queste proposizioni avviene, sì, un arresto davanti un *quid* che ci sembra assiomatico, assolutamente evidente. Ma l'evidenza che altro è se non la nostra impossibilità o incapacità di pensare il contrario alla stregua di certe definizioni e premesse? Chi per es. troverebbe oggi evidente l'argomentazione di Cartesio, il filosofo che primo innalzò l'evidenza a « *criterio di verità* »: « poichè nulla impedisce la possibilità dell'esistenza di Dio e poichè l'idea di Dio, non contenendo alcuna *negazione*, non può involgere alcuna *contraddizione*, ne segue che Dio esiste »? Già Leibniz trovava questo modo di argomentare tutt'altro che *evidente* (*Monadologie* § 45).

Quando dunque noi avessimo finito di rendere tutto ben bene *evidente*, ci accorgeremmo (come d'altronde lo stesso S. Tommaso perfettamente intuì), che se non vogliamo proporzionare Dio a ciò che la mente umana è capace, come che sia e quando che sia, di pensare; se vogliamo rispettare sul serio il postulato dell'infinita trascendenza di Dio, dobbiamo dare per relative anche tutte le dimostrazioni e prove umane che se ne possano pensare; e relative non solo riguardo al loro oggetto in se stesso irraggiungibile, l'assoluto, Dio; ma perchè proporzionate allo stato (attuale) dei nostri poteri mentali.

A relativizzarle basta por mente che le dimostrazioni per via di nostre definizioni della *sostanza* e della *causa* e loro sottospecie, dell'*infinito* e dell'*assoluto* ecc. poggiano su talune *categorie* fondamentali, delle quali ho già abbastanza discusso nella prima parte di questo studio, e dimostrato, se non m'inganno, lo stato precario, l'ufficio strumentale e il significato ipotetico.

Gl'imbarazzi della ragione d'altronde cominciano subito, quando dai primi principi si discende alle applicazioni e si analizzano e si definiscono nel piano dei *concetti* le relazioni concrete di trascendenza e immanenza. Le innumerevoli difficoltà di accordare ciò ch'è fuori di tutte le categorie coi concetti umani interamente irretiti negli schemi logico-categorici del pensiero, non sono se non imbarazzi che noi creiamo a noi stessi applicando a Dio le nostre categorie e la logica delle nostre

definizioni e dei nostri concetti. Una volta che abbiamo voluto definire l'indefinibile, l'omologia ci riprende nelle maglie della rigida coerenza formale dell'identità, e le contraddizioni pullulano. E allora è il momento che lo spirito religioso si rifiuta di andare avanti e si salva ricollocandosi nelle vie di una fede che ha rinunciato a capire.

Così quando applichiamo a Dio la categoria della sostanza e siamo costretti a suddividere tra la *sostanza increata* e la *creata*, tra attributi *infiniti* e *finiti*; ovvero gli applichiamo la categoria della *causa*, e siamo costretti a suddividere tra *causae primae* e *causae secundae*, tra *causa equivoca* e *causa univoca*, tra *creazione* e *concorso generale*, e così via; non facciamo che accomodare definizioni e concetti, con cui palleggiare le difficoltà del non poter comprendere, complicandole ancora più, quando da quelle vette discendiamo al problema del male e della responsabilità.

Nessuna meraviglia pertanto, se a più riprese nella storia del pensiero religioso lo spirito mistico abbia rifiutato di seguire la ragione nei recinti del suo hortus conclusus, e si sia ricordato col Damasceno, che *in Deo quid est dicere impossibile est*, o dell'ammonimento dell'Ecclesiaste (3): *altiora te ne quaesieris*, e abbia con Duns Scoto ricollocato all'apice delle certezze umane le *veritates adhaesionis*.

* * *

A tale riguardo conviene avvertire che, su questa via, gl'imbarazzi della ragione non potranno che

aumentare. Le difficoltà superate nella perfezione della sintesi tomista, torneranno a riaffacciarsi colla disgregazione critica delle sue basi teoretiche: tecnica del pensare scolastico e scienza del suo tempo.

Il tomismo aveva ridotto a unità ed armonia la più progredita tecnica del pensare rappresentata allora dalla logica aristotelico-scolastica, la più progredita scienza del suo tempo rappresentata principalmente dalla fisica e metafisica di Aristotile, e la rivelazione. Se non che la sintesi così esemplarmente e magistralmente compiuta da S. Tommaso era da ritenersi, almeno nei riguardi della tecnica del pensiero e dei canoni della scienza, valida soltanto *per accidens*.

Questo punto importantissimo merita un chiarimento.

Ho già detto più su che la logica aristotelico-scolastica era tutta imperniata nella categoria della *sostanza* e suoi *attributi*. E dunque era una logica compromessa con tutto un mondo composto di sostanze e di predicamenti *universali*. Oggi la fisica del mondo non sa più che farsi della *sostanza*. E lo strumento più poderoso con cui noi penetriamo nell'analisi del reale è di genere matematico. Il pensiero è alla ricerca di una *logica dei comportamenti o delle funzioni*, che non ha più nulla a che vedere col saliscendi induttivo-deduttivo tra generale e particolare. Nessuno poi può farsi illusione su questo: che molti concetti e principi ontologici su cui poggiavano talune dimostrazioni del-

l'esistenza di Dio, oggi sono entrati tutti in una fase critica. L'idea dell'*infinito* è passata dalla sua unicità a una molteplicità di modelli e di schemi di un'applicabilità condizionata. Ne conosciamo almeno cinque, l'infinito attuale, il potenziale, il cardinale, l'ordinale e il trasfinito. Io ne ho proposto un sesto (v. *N. P.*): l'*infinito nel finito* o *infinito pratico*. Il principio di *causalità* nella fisica degli ultimi costituenti dell'atomo, cioè del mondo, è crollato; e il principio di *conservazione dell'energia* sta per crollare anch'esso (cfr. il mio studio: *Delle misure applicate all'esperienza del mondo fisico*). Chi può sentirsi più tranquillo nell'affidare la prova dell'esistenza di Dio a dimostrazioni fondate su postulati ontologici pericolanti? Resterebbero, va bene, le prove morali. Ma qui saremmo in fondo più con *veritates adhaesionis*, che con principi teoretici assoluti e universali. Chè se il mondo, per esempio, potè apparire al Leibniz come il migliore tra infiniti mondi possibili, ciò non tolse, per esempio, allo Schopenhauer di giudicarlo un cattivo sogno, un incubo, « il peggiore dei mondi possibili ».

È dunque necessario, dirò urgente, disincagliare l'idea di Dio, s'intende nel piano filosofico, da tutto un insieme di pericolose compromissioni di genere teoretico d'altronde non necessarie.

Nè basta a tranquillizzarci la possibilità che ha la fede di salvare se stessa. La riscossa della fede è sempre possibile, ma essa ha sempre di nuovo bisogno di riassetarsi anche con relativa stabilità su basi intellettuali che abbiano un minimo di consi-

stenza. E forse è meno dannoso per essa restare su una piattaforma teoretica lesionata, che deviare totalmente da ogni impiego degli argomenti di ragione, come son sempre pronte a riproporre le correnti mistiche, più o meno ortodosse, spesso appartenenti, anzichè a un'aristocrazia spirituale, a disposizioni di vaga religiosità naturalistica, quando non pure morbosa.

In tesi generale non è affatto necessario nè utile che il pensiero umano disarmi del tutto, sol perchè le sue armi sono ancora imperfette. Meno ancora il pensiero religioso. Esso ha il diritto di avvalersi nello sviluppo riflesso, metodico, programmatico delle sue relazioni con l'*in sè*, col mistero, di tutte le risorse intellettuali della mente — tesi e ipotesi — che hanno sempre per noi, ancorchè a titolo provvisorio, il più alto potere ordinatore conquistato in ciascuna fase dell'evoluzione. Come le imperfezioni e immaturità delle nostre categorie non sono un ostacolo nè ai nostri progressi scientifici, nè alle nostre conquiste tecniche, nè alla nostra vita giuridica e morale, nè alle nostre creazioni poetiche e artistiche, non si vede il perchè esse debbano venire obbiettate come un *fin de non recevoir* e un impedimento pregiudiziale *soltanto* in materia religiosa.

Essenziale è che l'uomo pensi e dimostri l'idea di Dio con quel massimo di approssimazione e di coerenza che gli è consentito nella fase di sviluppo mentale in cui si trovi (criterio funzionale dell'*evidenza*); ch'egli acquisti coscienza delle imperfezio-

ni delle sue coordinate per non prenderle alla lettera, per farne un impiego più accorto e intelligente e per non farne un'obbiezione contro l'esperienza religiosa; essenziale è inoltre ch'egli faccia partecipare l'idea di Dio di tutti i progressi immancabili della tecnica del pensare e dell'umano sapere.

* * *

A me sembra che si debba innanzi tutto accentuare una prima salutare distinzione, che più o meno tutti i grandi Dottori fanno, salvo a non rispettarla poi troppo: tra Dio (Dio in sè), e l'idea di Dio; e una seconda non meno necessaria distinzione, tra l'idea di Dio e le prove dell'esistenza di Dio.

Sul primo punto. Premesso che Dio è l'essere assoluto e come tale esente da tutte le relazioni, limitazioni e condizionalità della realtà sperimentata, l'idea che noi possiamo farcene coi soli mezzi di ragione deve in primo luogo risentire delle imperfezioni, sanabili e insanabili, del nostro apparecchio logico-categorico, e in secondo luogo sarà sempre un'idea inadeguata, per definizione.

Chè se noi postulassimo, che qualsiasi barlume di Dio, filtrato comunque attraverso il piccolo spiraglio della nostra ragione e attraverso il prisma delle nostre categorie, basti a darcene una conoscenza adeguata, attenzione! questo assunto ci collocherebbe in pieno spinozismo. E si affermerebbe così una delle più pericolose equazioni tra la ra-

gione umana e Dio, tra un attributo finito e la realtà infinita, tra la parte e il tutto. La nostra conoscenza di Dio differirebbe solo per quantità, ma non per qualità da quella che Dio ha di se stesso.

Da questo scoglio ci salva ad ogni modo una semplice osservazione.

Chi può giudicare, se la conoscenza *razionale* di Dio sia adeguata o no? Tanto per affermarlo, quanto per negarlo noi dovremmo invadere l'assoluta trascendenza di Dio. La ragione dovrebbe uscire dai propri stessi limiti naturali.

Sul secondo punto. Noi usiamo fare un tutto solo di Dio, dell'idea di Dio e delle prove dell'esistenza di Dio, perchè temiamo che l'edificio crolli o vacilli, quando uno solo di questi piloni venga meno.

Indubbiamente nella scala ascensionale che noi ci fabbrichiamo e percorriamo dal finito all'infinito, dal contingente al necessario, dal relativo all'assoluto, per convincerci dell'esistenza di Dio e per definirne le relazioni con noi e col mondo, si esercita il nostro spirito ansioso di certezza, oltre che morale, mentale, bisognoso di fondarsi su una realtà vera e non illusoria, anelante di giungere alla ragione prima ed ultima, a ciò ch'è principio e fine di tutto l'essere.

Noi dobbiamo tuttavia distinguere tra l'idea di Dio e le prove dell'esistenza di Dio, non per separarle, ma per non far dipendere la prima dalle seconde. L'idea di Dio è infatti un possesso stabile, fondamentale, della mente umana, che ha una sua

funzione indipendente; mentre le prove dell'esistenza di Dio sono *concetti*, appartengono cioè al lavoro di traduzione, ancorchè parziale, di un'idea in termini logico-categorici, svolti in via analitica. Ma per ciò stesso siffatti termini possono mutare, modificarsi, aggiornarsi, perfezionarsi. Essi anzi in un certo senso sono troppo *concettualizzati* per potere aspirare a un impossibile immobilismo.

La scala delle nostre argomentazioni è costruita, nè potrebbe essere costruita altrimenti, che coi materiali che forniscono appunto i nostri poteri mentali e il nostro sapere.

Niente a ridire, finchè ci ricordiamo della *relatività* di codesti modelli e di codesti materiali, e non attribuiamo loro un valore *decisorio* per farci mantenere o abbandonare l'idea stessa di Dio.

Chè se poi noi li giudichiamo a priori *sufficienti*, ricaschiamo nell'osservazione di prima. Chi può giudicare della loro sufficienza o meno? La ragione? Tanto per affermare la sufficienza, quanto per negarla la ragione dovrebbe invadere l'assoluta trascendenza di Dio, con che darebbe per risolto il problema prima ancora di porlo.

In queste considerazioni prescindo naturalmente dalla soluzione d'*autorità*, sì perchè mi attengo, come ho premesso, al piano teorico e sì perchè nelle soluzioni d'*autorità* intervengono funzioni *superrazionali*. Le quali starebbero allora a confermare l'insufficienza delle razionali.

* * *

Per dare all'idea di Dio la necessaria assolutezza, bisogna in primo luogo persuadersi che l'asse suo vero non è d'ordine soltanto teoretico, ma di ordine spirituale nel senso più alto, più concreto e più misterioso; e in secondo luogo che tale idea deve poter sovrastare, quasi supercategoria, a tutte le categorie di cui la mente umana dispone e disporrà, nel loro presente stato d'imperfezione e in tutti i loro possibili perfezionamenti futuri.

Se per esempio il pensiero filosofico, in una fase arcaica — (e tale era ancora quando veniva contrassegnata col nome imponente di Aristotele) — potè contentarsi di assimilare l'azione di Dio sul mondo a quella di colui che dà uno spintone — il famoso *primum movens* —; ciò non è più necessario e sarebbe anzi un imperdonabile antropomorfismo, nello stato attuale del nostro sapere fisico.

Se in una fase parimenti arcaica Dio potè apparire come un manipolatore di *sostanze*, e un preordinatore di *cause*, malgrado tutte le difficoltà che una tale ideazione recava poi con sè; noi non sentiamo più il bisogno di porre il fatto arcano della *creazione* alla dipendenza delle *nostre* categorie primitive e imperfettissime della *sostanza* e della *causa*; e possiamo, dobbiamo anzi, restituire alla *creazione* la sua suprema misteriosità, la sua inaccessibilità agli argomenti umani troppo umani, e la sua superiorità alle nostre *analogie empiriche*, necessariamente grossolane.

Chè se la mente umana, col *solo pensiero*, non può risalire a Dio *per quem omnia facta sunt*, se non per la scala ascendente della causalità, *tamquam causam per effectus* — non disponendo di una categoria che interpreti direttamente il fatto stesso della *creazione* —; ciò non vuol dire che Dio nella creazione (come anche nei suoi ulteriori interventi della grazia) sia assegnato alla medesima scala discendente della causalità, alle comuni relazioni che noi chiamiamo empiricamente cause ed effetti.

E infine, su questo punto una riflessione. Tutte le categorie o coordinate massime della nostra mente hanno una struttura relazionale e sono schemi di relazioni ordinate, vale a dire specificazioni della categoria dell'ordine (v. *N. P.* e *V. D.*). Se dunque le categorie della sostanza e della causa, cioè le categorie maggiormente impegnate nella dimostrazione tradizionale dell'esistenza di Dio, dovessero essere sostituite, non potrebbero esserlo che da schemi d'ordine più penetranti e meglio adeguati. L'*ordine* sarà in ogni caso il fondamento più saldo e resistente e insopprimibile d'ogni metafisica del divino.

Da queste precisazioni e da tutti gli aggiornamenti logico-categorici l'idea di Dio non ha nulla da temere e ha tutto da guadagnare.

* * *

Proviamo allora a pensare in quest'altro modo; e se sbaglio, nulla desidero di meglio che essere convinto di errore.

Dobbiamo tornare alla definizione dell'*idea* da noi data nella prima parte di questo saggio. E ci apparirà così in piena evidenza, che l'idea di Dio non è una costruzione logica, ma una sintesi *metalogica*, non è un semplice costrutto teorico, ma un principio di organizzazione dell'esperienza, anzi il supremo principio di organizzazione della vita, in tutti i suoi valori d'immanenza e trascendenza.

Come tutte le idee, anche l'idea di Dio è una sintesi duplice: *sintesi categoriale*, che, per essere la suprema, abbraccia e complete in sè la *totalità* delle categorie di cui la mente umana è provveduta, in funzione di *unità*; e *sintesi elettiva*, nel fisionomizzarsi della sintesi categoriale in quell'idea, mediante una scelta di momenti costitutivi d'ordine valutativo.

Così impostata l'idea di Dio, non è identificabile nè confondibile con Dio stesso, con Dio in sè; ma è la sintesi massima a cui la mente umana possa e potrà mai sollevarsi, in qualunque sua fase più progredita, anzi con l'aiuto di ogni suo progresso, verso l'*assoluto*.

Sintesi metalogica di categorie, è naturalissimo che l'idea di Dio le assommi e le trascenda al tempo stesso, mantenendosi quindi indipendente da ciascuna e inesauribile per la via dei concetti. Ma sintesi elettiva e di valori, niente ci obbliga per esempio a farne la *sintesi dei contrari*, facendoci addentrare in un labirinto artificiale di rompicapi come per Scoto Eriugena (« *invisibilis visibilem, incognitus cognitum, forma et specie carens et specio-*

*sum, superessentialis essentialem... factum... ») o per il Cusano (che ne fece la *coincidentia oppositorum*, o *complicatio omnium etiam contradictorium...*). Con siffatte pericolose addizioni si fanno somme aritmetiche di tutti i possibili concetti umani e, indirettamente, di cose disparate, non sintesi di funzioni categoriche; mentre la suprema sintesi a cui la mente umana può elevarsi è innanzi tutto *funzionale*; e a di più comporta, in quanto operazione selettiva, una *scelta valutativa* fra tutte le combinazioni possibili.*

Sintesi ontologica massima, l'idea di Dio, come tutta l'ontologia accessibile alla mente dell'uomo, rimane aperta a tutto ciò che vi è per noi d'indefinibile e quindi anche di problematico nella realtà e vi lascia sussistere quel tanto d'ipotetico e di così potentemente drammatico nell'esperienza del divino, mantenendovi quel momento di *rischio trascendentale* ch'è espresso per es., nel *kalós kindunos* di Platone o nel *pari* di Pascal.

Sintesi ipotetico-costruttiva, l'idea di Dio non si distingue dalle sintesi ipotetico-costruttive della matematica. E a ciò si deve l'accostamento che a più riprese è stato fatto nella storia del pensiero e specialmente in seno al Razionalismo (da Cartesio a Malebranche, a Bossuet, a Leibniz, ecc.) tra l'idea di Dio e le *verità eterne*, prime tra tutte le matematiche. Noi oggi sappiamo che le verità matematiche non hanno assolutezza, se non nell'ambito del sistema che le definisce e ch'esse a loro volta definiscono — per essere tutto un costruito *ipotetico-co-*

struttivo all'origine degli enti, e *analitico-combinatorio* negli sviluppi, che servono anche da intermediari tra l'idea matematica e le sue applicazioni concrete e sperimentali (v. *Matematica e filosofia*). — Non per questo le sintesi matematiche sono sopprimibili o variabili a capriccio. E la stessa insopprimibilità, come sintesi delle sintesi, è nell'idea di Dio; mentre un analogo procedimento analitico-combinatorio tenta nel piano razionale e nell'esecutivo le vie d'inserzione tra l'idea di Dio e l'esperienza.

Sintesi libera di attributi, non vincolata nè alla totalità di tutto il pensabile, nè alla logica formale dei concetti umani, l'idea di Dio può fisionomizzarsi e assumere il suo contenuto e simbolismo in relazione sia alla rivelazione e sia all'intuizione che lo spirito umano se ne può foggiare, in rapporto al proprio grado di maturità. È questo il momento in cui la sintesi ideale si accosta alle funzioni del *nous poietikós* e può diventare opera di poesia e d'arte, secondo il vario genio dei popoli e dei singoli.

Sintesi massima fra tutte le sintesi ordinatrici possibili in ogni tempo alla mente dell'uomo, l'idea di Dio, giunta a maturità nel monoteismo, cioè alla sua più alta definizione, ha o tende ad avere il più grande potere ordinatore, disciplinare e costitutivo di realtà umane nel mondo; realtà che abbiano il maggior valore solidalmente empirico e metempirico, naturale e soprannaturale, storico e assoluto.

Sintesi vivente, continua, organica e dinamica, d'immanenza e di trascendenza, essa col potenzia-

mento al limite di tutte le dimensioni trascendentali che implica e domina, e cioè con la sua *dimensione trascendentale massima*, è il veicolo più diretto così delle *teofanie* nel mondo e nel cuore dell'uomo (*rivelazione* continuata e progressiva, esperienza della provvidenza, della grazia, delle grazie eminenti, ecc.), come dello approfondimento della vita (con la preghiera, il culto, le buone opere, ecc.) in un ordine non soltanto genericamente metafisico, ma soprannaturale in senso specificamente religioso. È il fondamento più seriamente sperimentato dall'uomo, con tutta la sua vita, di quel *realismo trascendentale che permette di acquistare una conoscenza sperimentale*, benchè sempre *parziale*, di Dio e di realizzare progressi e speranze di ordine assoluto.

Sintesi non mai interamente circoscritta al pensiero individuale, ma anzi propria e caratteristica della mente dell'*uomo-specie*, con tutte le varietà e sottovarietà dell'idea stessa — le quali recano sempre in qualche modo le impronte insopprimibili delle razze e delle civiltà —, l'idea di Dio è un'idea collettiva e progressiva che si beneficia di tutti gli arricchimenti delle esperienze associate — donde la socialità di tutti i culti —; esperienze che son tutte solidali, sì nel senso positivo che negativo, e sì nella comunione attuale degli spiriti, che nella tesaurizzazione delle conquiste storiche, forse anche ereditarie, della spiritualità nei secoli dei secoli.

Sintesi optative ed emulative, in quanto ognuna contiene una scelta e impegna tutta la vita in una

direzione che esclude nella sua assolutezza ogni altra, le idee che l'uomo può farsi di Dio debbono lottare per la conquista della lor propria realtà storica, in una concorrenza vitale inevitabile con le altre — donde la duplice ragione della tolleranza e dell'intolleranza religiosa —. L'idea vincitrice, segnata dal crisma della massima latitudine di potenza spirituale nell'economia naturale e soprannaturale della vita personale e sociale, per le generazioni delle generazioni, l'idea cristiana che racchiude in sè l'ispirazione delle massime possibilità umane, al loro limite ideale e storico, è anche impegnata a dimostrare continuamente, con l'efficacia e fecondità delle opere di vita cui dà vita, la sublimità della propria superiore capacità suscitatrice di realtà umane di un assoluto valore, e il proprio diritto al primato.

* * *

Questa impostazione filosofica dell'idea di Dio soddisfa ai risultati più indubitabili della filosofia critica e, se non m'inganno, ai bisogni essenziali della religiosità.

L'idea di Dio partecipa per essa di tutti i progressi attuali e possibili della nostra tecnica del pensare e di tutti gli acquisti della nostra esperienza; e specialmente, di tutte le esperienze storico-collettive e personali del soprannaturale senza più contrasti possibili provenienti dal fronte teoretico.

Si viene infatti a ristabilire con essa il più intimo

e completo accordo fra i poteri mentali e il sapere, da una parte — potenziati al massimo grado —, e il più alto senso, respiro e culto del divino dall'altra. Si ripristina cioè al livello del nostro progresso mentale, filosofico e scientifico, attuale e futuro, lo stesso accordo con le verità della fede, quale fu operato nella grandiosa sintesi tomista.

La filosofia critica infatti aiuta a ripristinare e ad aggiornare di continuo tale sintesi, in modo che questa non solo non abbia a temere, ma possa beneficiarsi, di quelli che potranno essere e gli ulteriori perfezionamenti della nostra struttura mentale oltre la fase attuale dei poteri logico-categorici raggiunti; e gl'incrementi futuri del nostro sapere.

Ecco perchè mi è parso prudente ristabilire la sintesi non limitandola neppure al « pianerottolo » teoretico da noi oggi raggiunto; bensì spostandola definitivamente nel piano categorico supremo relazionale e funzionale, in modo che essa domini come la più alta unità possibile, insopprimibile e insurrogabile, su tutti i perfezionamenti del pensiero in ogni senso e momento. Quali che possano essere allora tutti i nostri progressi logici, categorici e scientifici, l'idea di Dio li integrerà e li trascenderà sempre tutti.

* * *

Nella nostra civiltà l'idea di Dio ha avuto ed ha ancora e avrà sempre malgrado le sue immaturità e imperfezioni, dipendenti da evidenti compromis-

sioni con *formae mentis* e con fasi di cultura transitorie, il più alto potere disciplinare ed evocatore di esperienze umane le più edificanti e le più sante. Questo potere non potrà che accrescersi, a misura che verranno affinandosi e nobilitandosi i bisogni spirituali e perfezionandosi a proporzione i coefficienti strutturali delle nostre sintesi ideali, le coordinate massime di cui il nostro pensiero si arma per schiudere ogni possibile adito agli aumenti assoluti della realtà umana e del valore umano.

Ma questa idea potrà spiegare tutta la potenza ed efficienza di cui è suscettibile da parte dell'uomo, se la libereremo da riferimenti non necessari o pericolosi nell'ordine teoretico e la restituiremo alla piena competenza e al primato integrale dell'*esperienza del divino*.

Con tutto ciò, sia ben chiaro: non già ripudio del pensiero, ma più sapiente impiego strumentale di esso. Convinzione di tutte le relatività della mente umana, ma non per trarne conclusioni scettiche e scoraggianti, bensì per convincerla che non ha mai finito il suo lavoro e che ha la responsabilità di continuar sempre a tendere verso ogni perfezionamento possibile, non solo pei bisogni empirici, ma principalmente per le massime esigenze spirituali dell'uomo. Modestia della teoreticità a beneficio delle certezze specificamente religiose, d'ordine essenzialmente trascendentale, ma anche un più accorto e discreto intervento della teoria a suffragare le esperienze religiose. Controllo sperimentale necessario di tutte le nostre enunciazioni sul divino.

Nè l'immanenza sacrificata alla trascendenza, nè la trascendenza collocata al di fuori di ogni possibile relazione con l'immanenza; ma realizzazioni progressive di valori assoluti nella vita, concepita e vissuta nell'intero sistema dei suoi fattori e delle sue mète. Organizzazione progressiva di tutte le possibili rivelazioni trascendentali, e sforzo progressivo di adeguazione della realtà storica alle supreme possibili conquiste della spiritualità. Superamento di tutte le fasi critiche, che sono d'altronde connaturate con la crisi perenne del pensiero (instabilità dialettica, revisione continua delle coordinate, ecc.), nel riconoscimento definitivo del *primato dell'azione* sulla concettualizzazione, e delle funzioni creatrici di valori su tutte le limitazioni e sconnessioni delle funzioni logico-categoriche. Riconoscimento dei valori spirituali come vera realtà, realtà suprema, realtà delle realtà; e innalzamento delle certezze morali e spirituali all'apogeo dell'ontologia umana.

Sono questi i vantaggi della posizione additata oggi dalla filosofia critica (cfr. anche *Verità dimostrate*).

* * *

Non nasconderò qualche svantaggio, desidero anzi accentuarlo per chiarezza e a riprova della tesi da me sostenuta.

So che ripugna alla nostra istituzione logica millenaria, divenuta anche ereditaria, considerare la

relazione come il fatto primordiale dell'esperienza e come lo schema universale di tutte le categorie o la categoria delle categorie; e gli *enti*, compresa dunque anche l'idea di Dio, come costruzioni secondarie, derivate. Ciò urta sì con la comune *forma mentis*, la quale dà fondamento al nostro realismo più rozzo e ci fa vivere fra cose; e sì con l'educazione logica aristotelico-scolastica, che nel nostro Occidente dura da circa 24 secoli ed è tutta impregnata della categoria della *sostanza*, cioè della categoria che fornisce il substrato, la *materia prima* degli *enti*.

Certo sarebbe più piano e più comodo eccettuare da tutte le sintesi logico-categoriche soltanto relazioni quanto meno l'idea di Dio. Ciò avrebbe tuttavia un curioso sapore eckhartiano, perchè secondo questa dottrina la parola *essere* (das Wort *sum*) non può essere pronunciata che da Dio.

Io ritengo invece più vero, più prudente e più utile mettere l'idea di Dio direttamente in equazione coi nostri poteri mentali e solo mediatamente in equazione con Dio stesso; anzichè direttamente con Dio e solo mediatamente coi nostri poteri mentali.

È precisamente quello che fa la mia filosofia critica, quando insegna a costruire l'idea di Dio sulle *relazioni d'ordine trascendentale sperimentate*.

Su questa via incontriamo il Rosmini, allorchè ammise l'essere *indeterminato* come la prima nozione e certezza, e la cognizione di Dio come dedotta, mediante l'aggiunta di determinazioni infinite a quella prima « notizia dell'essere senza modi

e senza determinazioni ». In altre parole, anche per Rosmini l'idea di Dio era una formazione derivata e mediata della mente, da non agguagliare con la conoscenza diretta e immediata che solo Dio ha di se stesso. Se non che io metto a base dell'intero processo la categoria ancora più universale della *relazione*, là dove Rosmini collocava quella dell'*essere indeterminato*.

La verità a me sembra che ogni esperienza, anche come dato psichico elementare, sorge per l'avvertimento di una modificazione interiore, dunque in quanto si ponga come *confronto*, cioè come *relazione fra due o più avvertimenti*; e che quando noi abbiamo risolto qualunque *ente* nei suoi costituenti ultimi, lo vediamo dissolversi tutto in un complesso e costruito di *relazioni*. La *sostanza*, come dimostrò Locke, sfuma. Per noi una *cosa* esiste, quando constatiamo l'*invarianza* di certe sue relazioni rispetto a un certo gruppo di coordinate o, come si dice, in matematica, rispetto a un certo *gruppo di trasformazioni* (Giorgi). Sulle costanti relazionali noi costruiamo gli enti, proiettandoli, come entità indipendenti e invariati o covarianti, di là dalle relazioni sperimentate, e assumendoli poi riflessivamente come *origine* o *luogo geometrico* o *centro focale* ecc. (espressioni queste, che adoperiamo in linea di approssimazione) delle relazioni stesse.

L'idea di Dio (da non confondere, come ho già avvertito, con Dio stesso) non fa eccezione. E infatti anche l'esperienza mistica più accesa si risolve in

un complesso di *relazioni* con un'entità suprema che rimane di là da esse assolutamente indefinibile e ineffabile, come tutta la realtà noumenica, inaccessibile in sè. *Deum nemo vidit unquam*, insegna S. Giovanni Evangelista (I). E. S. Crisostomo commenta: *Ipsum quod est Deus non solum Prophetæ, sed nec Angeli viderunt, nec Archangeli* (hom. 14). Dire adunque che l'idea di Dio, sotto l'aspetto teoretico, è una illazione, costruzione, sintesi, derivata da date costanti dell'esperienza religiosa non è un menomarla, ma ricollocarla fuori del recinto d'illusorie evidenze, nell'oscurità tutelare del mistero; nè tanto meno ciò si fa per esaltare in sua vece altre assolutezze. Nessun'altra idea è costituita meglio e può sostituirsi con vantaggio alla sintesi suprema: Dio. La stessa idea di *materia* che sembra un dato positivo della nostra esperienza immediata, è una costruzione secondaria, derivata, congetturata. È nulla più che un'*ipotesi di lavoro*, che il progresso della fisica ha reso ormai superflua.

L'idea di Dio avrà in ogni caso il posto più alto tra ogni altra della mente umana.

Naturalmente questa impostazione esige che si distingua, come ho già accennato più sopra, tra Dio e l'idea di Dio, così come noi distinguiamo tra mondo e idea del mondo, realtà e idea della realtà, cosa in sè e idea della cosa in sè e così via.

Come ogni realtà, ma più di qualunque altra, anzi a sintesi di tutto l'essere, l'essere assoluto, Dio in sè riprende in questa situazione *relazionale* con la stessa idea di Dio tutta la sua inesauribile misteriosità.

tutta la sua infinita trascendenza, il suo irraggiungibile fastigio al sommo della metafisica dell'essere: mentre l'*idea di Dio* rimarrà sempre con le sue necessarie relatività, di qua dal limite umano, e tuttavia si affermerà spostando i propri segni all'estremo di ogni nostra ulteriore avanzata, nel suo slancio verso l'Assoluto e col suo potere disciplinare su ogni altra ideazione e sulla vita stessa.

Assettando l'*idea di Dio* sulla trama fondamentale relazionale e funzionale del nostro pensiero, e sulla dimostrazione del valore epistemologico dell'esperienza anche nei riguardi della *rivelazione* e della *grazia*, noi le abbiamo dato la sua impostazione metafisica definitiva, invariabile e insopprimibile.

Essa non perderà mai, anzi! il suo più prezioso contenuto *sperimentale*, che nessuno le può togliere e che potrà essere liberamente arricchito di più in più, nella indipendenza da ogni teoria conchiusa; mentre custodirà in modo irriducibile, malgrado la sua *dimensione trascendentale massima*, quella sua inadeguazione necessaria con la infinita trascendenza di Dio, e ciò toglierà alla mente umana ogni velleità di mai più integrarla nella sua *totalità e attualità*; quasi non fossero bastati gl'insuccessi di alcune migliaia di anni di tentativi vani.

Son convinto che sotto l'aspetto religioso puro l'*idea di Dio* abbisognava solo di non incontrare più ostacoli di natura teoretica, per poter funzionare, senza più limiti estrinseci e progressivamente, come

principio attivo di organizzazione delle relazioni dell'uomo con Dio e del divino nel mondo.

Inoltre era un alto interesse della fede, che il fisionomizzarsi dell'idea di Dio avesse a considerarsi non opera della semplice intelligenza o ragione dell'uomo, ma risultato precipuo della rivelazione e della grazia, largite all'uomo in modo e in forme certo proporzionali ai poteri ricettivi della nostra mente, ma anche in rapporto a ragioni di economia trascendentale, che ci sfuggono. Basti riflettere che la fede in un Dio personale, l'idea della Trinità, ecc. non sono deducibili da semplici argomentazioni intellettuali, come lo stesso S. Tommaso avvertì, e che solo la rivelazione poteva ispirarla (*impossibile est per rationem naturalem ad cognitonem divinarum personarum pervenire*, S. Th. I, q. 32^a 1).

Questa posizione della mia filosofia critica combatte adunque perfettamente con gl'insegnamenti essenziali della fede cristiana. Non questa, che custodisce la più alta rivelazione che la storia umana registri, può temere quella filosofia che faccia piazza pulita di sovrastrutture concettuali ingombranti e compromettenti, di una farraggine di ragionamenti inutili e pericolosi, e si limiti riguardosamente a integrare le sole funzioni utili del pensiero con il dettato delle esperienze specificamente religiose. In sede filosofica l'idea di Dio avea bisogno piuttosto che di dimostrazioni teoretiche positive, di una difesa dalle esorbitanze della ragione. Diceva il Cusano che *negationes sunt verae, affirmationes insufficientes in theologicis*. E le negazioni andavano

principalmente rivolte agli assalti provenienti dalla parte razionale, perchè è di lì che erompono le crisi, d'altronde inevitabili, se si applicano alle necessarie incongruenze dialettiche del pensiero.

Spostare definitivamente la sede di elaborazione dell'idea del divino in quella più riposta fucina di tutte le idee che è l'esperienza del trascendente, là ove vengono superate tutte le insufficienze e relatività logico-categoriche del pensiero riflesso, significa rendere l'idea di Dio definitivamente inconfutabile per la via dei ragionamenti.

* * *

Aggiungerò in ultimo poche parole per caratterizzare questa mia posizione filosofica rispetto a quelle con cui è stata talvolta confusa.

Non è *antintellettualistica*, perchè ammette la necessità e utilità delle funzioni intellettive, ma solo ne limita e condiziona la portata.

Non sta col *pragmatismo*, perchè non soggettivizza nè tanto meno individualizza tutta l'esperienza sì ricettiva che attiva, ma ne rivela, col costruito relazionale, tutte le *inerenze* transubiettive e pretersubiettive, attraverso le quali l'azione deve fare i conti con una realtà non umana, e, se vittoriosa, può costituire realtà di un valore assoluto.

Non è *positivista* nel senso peggiorativo che oggi si è convenuto di dare a questo termine, ma ammette il valore insurrogabile dell'esperimento, come ciumento e riprova integrale del noto e dell'ignoto.

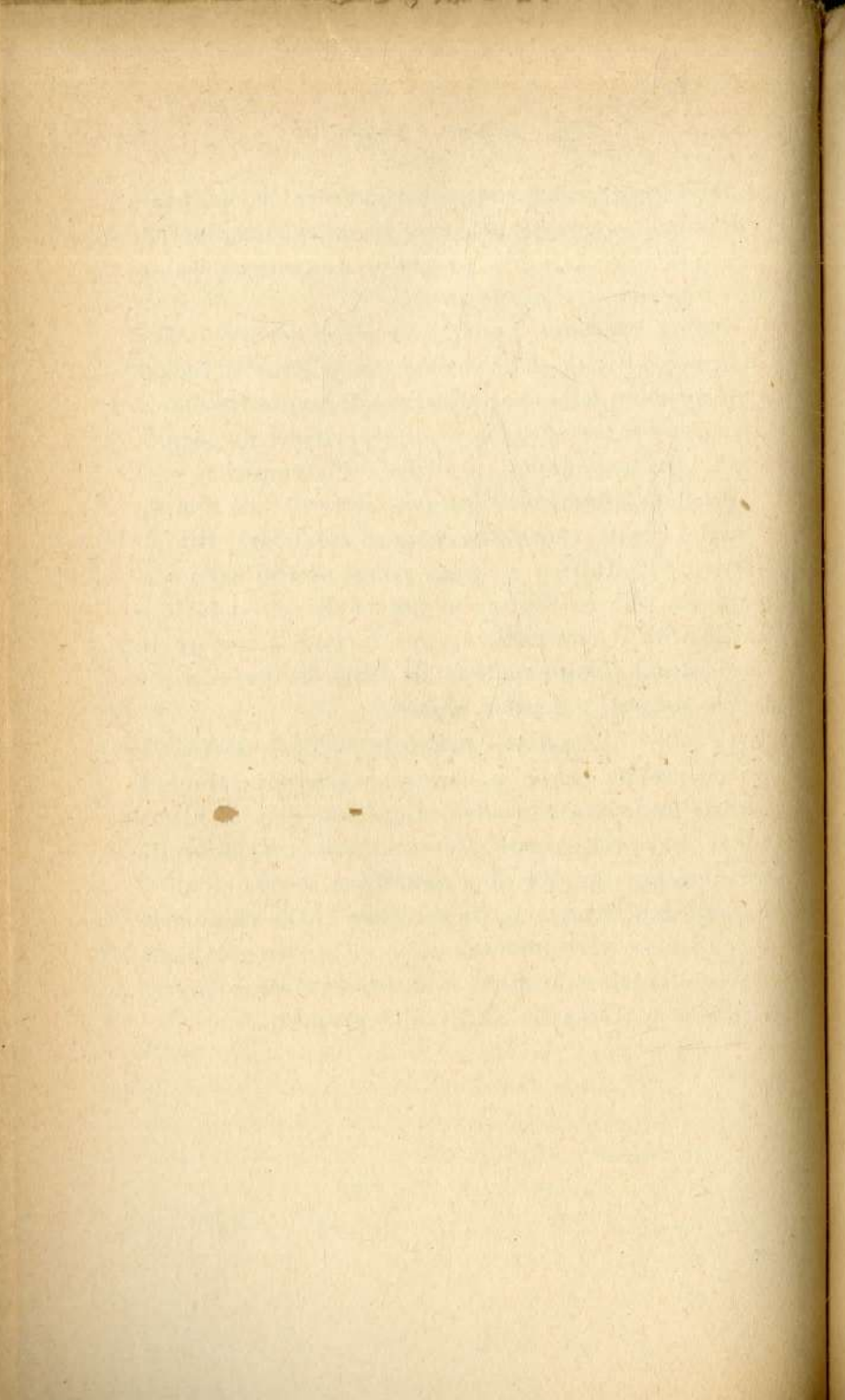
Non è *agnostica*, benchè riconosca il significato simbolico e relativo di tutte le esperienze, perchè schiude tutte le vie a progressive compenetrazioni tra esperienza e realtà in sè.

Non è *kantiana*, perchè pur riconoscendo l'effettiva soggettività delle forme psicofisiche e logico-categoriche dell'esperienza reintegra fenomeno e noumeno e tenta di dare all'esperienza un significato intrinsecamente empirico e metempirico.

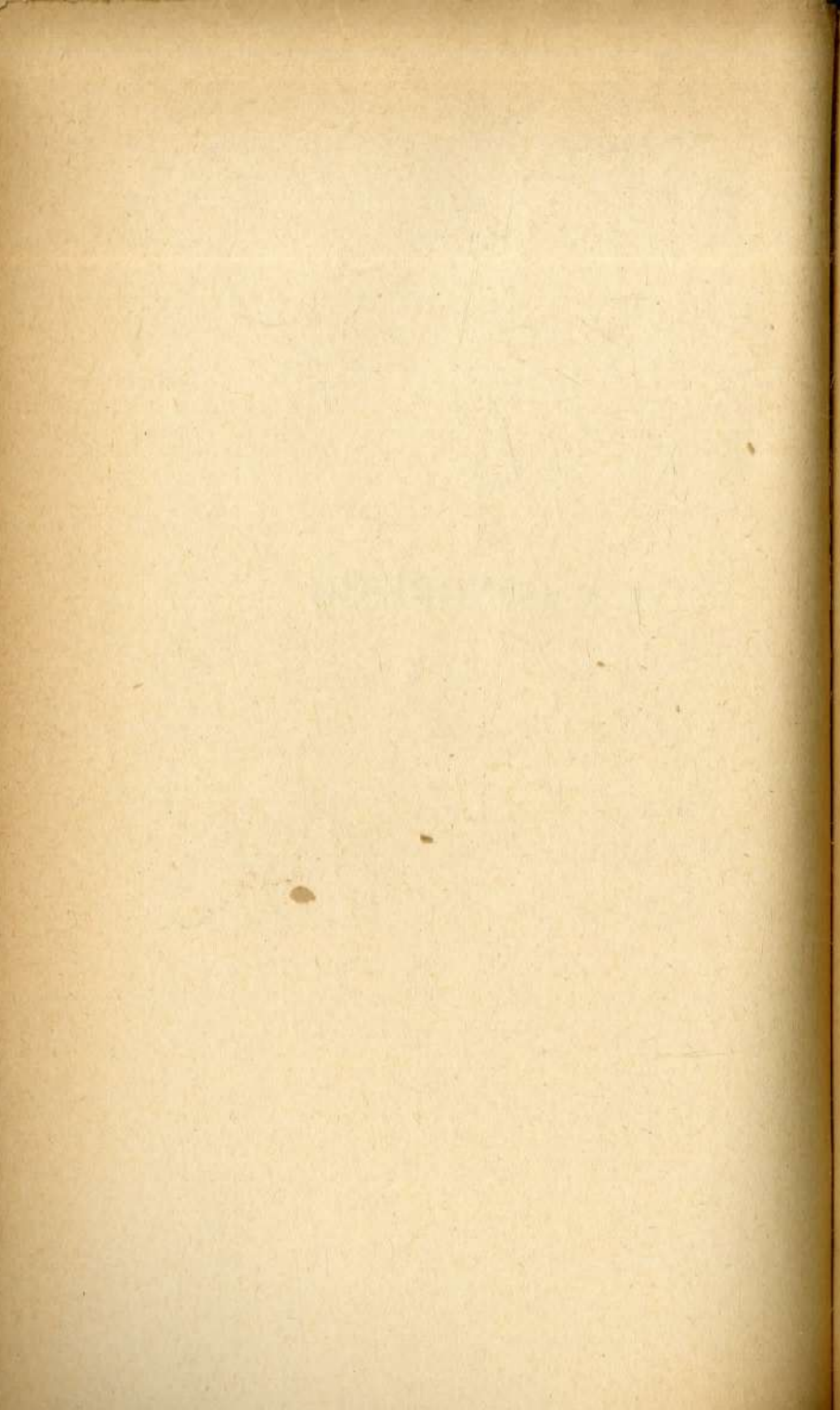
Non sta infine con l'*intuizionismo* perchè non distingue e non separa due modi di conoscere, l'intellettivo e l'intuitivo, nè finge poteri occulti della soggettività, ma restituisce ai poteri di sintesi la loro integralità e naturalezza, pur facendoli inerire in uno sfondo noumenale e in tutte le direzioni, a *parte subjecti* e a *parte objecti*.

Le altre differenze ognuno le coglierà da sè.

Resterebbe infine a dare una denominazione a questo indirizzo filosofico. Confesso di non essermene mai preoccupato. Comunque non ho difficoltà ad accettare quella di « metafisica sperimentale » datagli dall'Ottaviano. Si potrebbe anche chiamarlo « realismo trascendentale » o « sperimentalismo trascendentale » o forse più brevemente « super-realismo », come ho altra volta proposto.



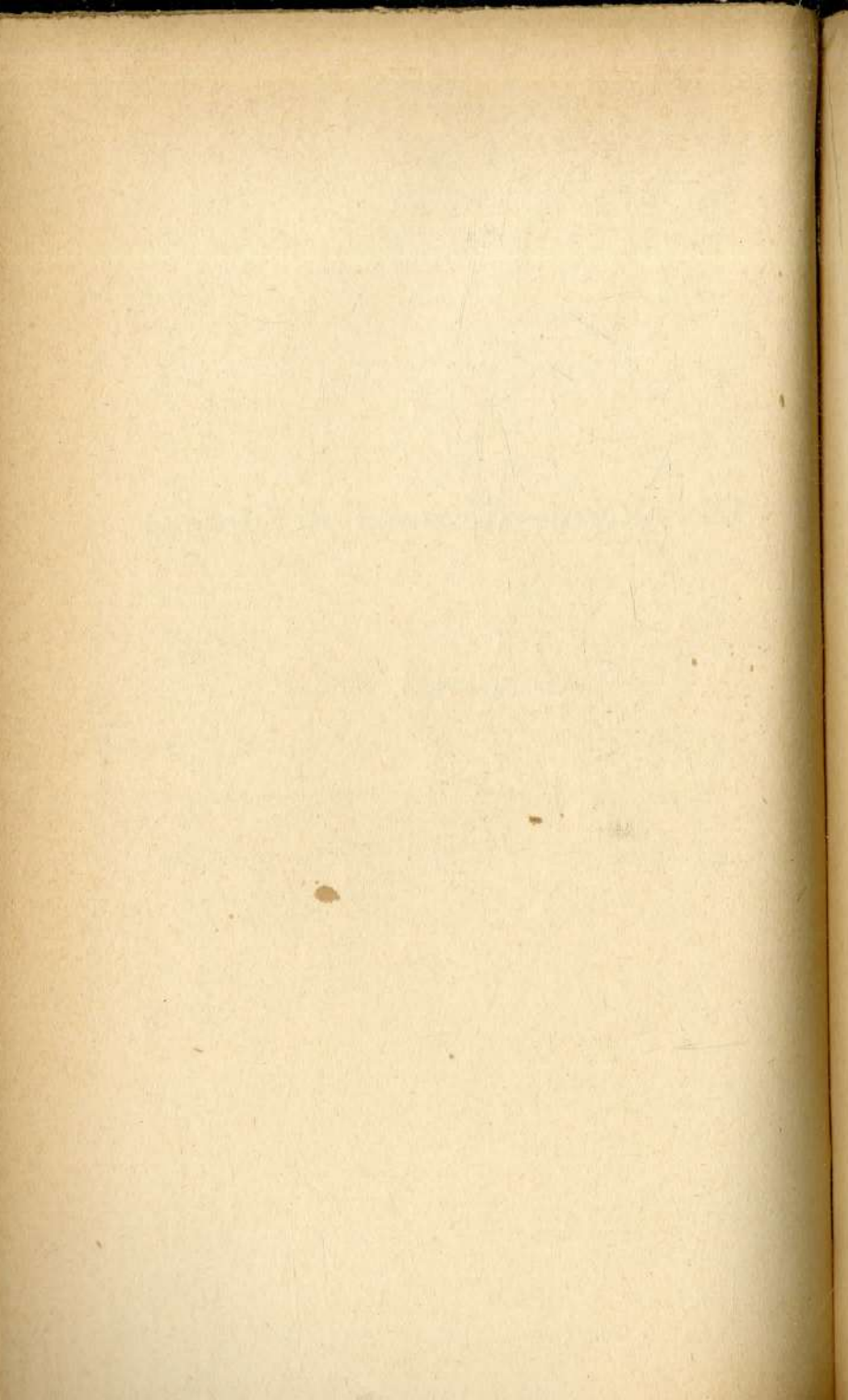
A CONGRESSO



VIII Congresso Nazionale di Filosofia

I

Filosofia, scienza e politica



FILOSOFIA, SCIENZA E POLITICA

Eccellenze, Signore, Camerati,

Il Congresso che ho l'insigne onore di presiedere e che oggi s'inaugura con la solennità incomparabile che solo il Campidoglio può conferire, è l'VIII di una serie di Congressi Nazionali indetti dalla Società Filosofica Italiana da quando essa fu costituita — 28 anni or sono — come associazione di professori di filosofia; ma è il 1° da che la Società è stata eretta in ente morale nazionale con un provvido decreto del Governo Fascista e trasformata in un istituto non più professionale, anzi aperto a tutti gli studiosi di filosofia in qualunque settore della cultura operino, e che siano disposti a collaborare all'incremento del pensiero filosofico italiano.

È difficile stabilire il *fabbisogno* di filosofia, specie in una nazione composta prevalentemente d'intuitivi, quale l'italiana è. Moltissimi, forse i più, dichiarano apertamente di poterne e saperne fare a

(*) Discorso inaugurale dell'VIII Congresso Nazionale di Filosofia - Roma, 24-28 ottobre 1933-XI.

meno, salvo a far della filosofia di contrabbando. Altri le rendono omaggio come quell'antico onorava gli Dei d'Atene, salutandone le immagini da lontano e girando al largo. Un curioso senso caricaturale ha accompagnato, quasi come l'ombra il corpo, la storia della filosofia dalle sue origini — la donnicciuola che riprende Talete, Aristofane che canzona Socrate, fino a Napoleone che irride *les petites intrigues d'idéologues*, a Meli e a Schiller, che quasi contemporaneamente fanno gustosissime parodie poetiche dei principali sistemi filosofici, per giungere alla odierna stampa umoristica. L'ironia più o meno garbata ha quasi sempre condito la storia di questa strana disciplina, che dubita e cerca là dove il senso comune va sicuro e ha già trovato, e che dà invece per certissime delle realtà e verità che nessun altri vede e sente.

Aggrava l'incomprensione del pubblico per questo singolare corpo di dottrine l'autodemolizione della filosofia: lo spettacolo dei molti sistemi filosofici pazientissimamente costruiti e ardentissimamente contrapposti, nel corso dei secoli ed oggi ancora: montagne di pensiero che il piccone demolitore si dà a sgretolare non appena cessata la fatica dell'accumularle; fortezze di concetti studiosamente squadrati e commesi, le quali tuttavia come le mura di Gerico crollano, non sì tosto squillano le trombe della critica (v. N. P.).

Eppure chi conosca la potenza irresistibile delle idee, leve invisibili che muovono la storia del mondo; chi sappia che i luoghi comuni oggi ripetuti da

tutti come cosa ovvia furono alle origini tesi e ipotesi di filosofie originalissime e audacissime; chi rifletta che il meglio che l'uomo medio oggi naturalissimamente pensa, che l'archetipo delle forme sociali entro cui egli pacificamente vive, che l'atmosfera ideale e morale ch'egli respira senza quasi accorgersene, come dell'aria che lo circonda, sono un prodotto più volte millenario di conquiste lentissime e laboriosissime di menti solitarie e avveniriste; frutto, il più spesso, di lotte e sacrifici ed eroismi dimenticati e senza più nome; chi tutto questo consideri non penserà più che possa essere interamente ozioso quel continuo cercare del pensiero filosofico, tutto quell'affannoso edificare e demolire e riedificare ch'è il travaglio di millenni di filosofia. Forse anzi egli intuirà che c'è proprio in questo perpetuo tessere e disfare la propria trama una legge vitale di conservazione e di accrescimento del pensiero umano; e che quel che può sembrare una dissipazione è un indice di ricchezza e di potenza.

E chi infine confronti le prodigiose anticipazioni di filosofi con le realtà umane che ad esse si son venute conformando il più spesso a distanze di secoli; ebbene, non troverà più insignificante o risibile la lotta per le *formule*, nella quale filosofi e filosofie appassionatamente si scontrano. Perocchè proprio nelle formule, in quei bracci di leve che puntano sulla storia umana da una distanza quasi infinita, un poco più o un poco meno può far sì che interi sistemi di realtà, interi mondi emergano o scompaiano.

Ogni uomo pensa: pensano i poeti e gli artisti, gli uomini di pietà e d'azione, i dotti e gl'indotti, con metodo e senza metodo; forse solo il filosofo pensa non soltanto con la piena consapevolezza della storia dei tentativi attraverso cui la mente umana ha sperimentato con sè stessa e col mondo; il filosofo pensa con responsabilità. È il suo dovere, ma anche la sua vocazione e il suo destino.

* * *

Dopo questa premessa nessuno si meraviglierà se affermo che la filosofia deve oggi riesaminare tutte le sue posizioni e rifarsi da capo. È quel che ha dovuto sempre fare. Ed è quello che deve oggi più che mai, poi che viviamo in un'età rivoluzionaria, fra vicende mondiali travolgenti, una vita da titani, sospesa tra un empireo di progressi favolosi e beatificanti e nonpertanto a un passo dal caos.

Quando non foss'altro, l'immenso accrescimento del sapere scientifico realizzato in tutti i settori negli ultimi 150 anni, e con portentosa accelerazione nell'ultimo trentennio, imporrebbe da solo una revisione di tutti i problemi inerenti al sapere e al potere dell'uomo. Tanto più che inversamente a quel che i molti opinano, l'incremento del sapere e del potere è contrassegnato non da una diminuzione, ma anzi da un aumento di problemi. Più si fa luce e più le ombre s'incupiscono nella mente dell'uomo. Ed è sintomatico che oggi la parola « mistero »,

mentre certi filosofi rimasti alle posizioni di oltre un secolo fa l'hanno bandita dal loro vocabolario, ricorre più frequentemente sulle bocche di fisici, di chimici, di biologi, di fisiologi, di patologi. In ogni caso siamo lontani da quell'autosufficienza del pensiero scientifico, della quale dava un saggio Laplace, quando richiesto da Napoleone, come mai nei suoi volumi della « Meccanica celeste » il nome di Dio non figurasse neppure una volta, rispose: « Sire, je n'ai pas besoin de cette hypothèse ».

Assistiamo inoltre da mezzo secolo a un fatto inaudito. La matematica, rafforzata durante tutto il secolo XIX da uno sviluppo tropicale di rami e di metodi, ha assunto addirittura il comando della ricerca scientifica e adempie oggi, in modo ancora misterioso, ad una funzione euristica, ad un ufficio di avanscoperta, penetrando coi suoi simboli e algoritmi dove nè i nostri sensi, nè il nostro linguaggio, nè la nostra stessa immaginazione hanno ingresso. Da cinquant'anni non si compie una sola scoperta scientifica fondamentale, che non sia stata anticipata e guidata da calcoli su ordini di grandezze altrimenti impensabili e incontrollabili.

Ciò infligge un altro e più poderoso colpo di piccone a quell'ontologismo verbale, su cui da Aristotele in poi s'era fondata quella che io uso chiamare « interpretazione grammaticale del mondo », e detronizza la parola dal suo millenario soglio teoretico. Un nuovo problema viene così a sovrastare sui problemi gnoseologi tradizionali: come sia possibile questa specie di ontologismo matematico, intuito

da Leonardo, iniziato da Galilei e giunto oggi a sorprendente maturazione.

Mentre ciò avveniva nel settore scientifico, nel campo filosofico una più serrata critica generale delle coordinate mentali di cui il pensiero umano oggi dispone — le cosiddette « categorie » — ne rivelava la formazione storica, lo stato precario, l'assenza di sistema e l'incoesione logica, la parzialità e insufficienza, ma anche la suscettibilità di correzioni e sviluppi (1). Intendo qui la critica che ha messo in evidenza le vere cause di una *strutturale* « instabilità dialettica » del pensiero, che non ha nulla a che vedere con la dialettica ipostatica e mitologica di cui si parla da Platone ad Hegel e seguaci; instabilità ch'è la ragione vera ed ultima del continuo necessario integrarsi e disintegrarsi delle nostre sintesi concettuali, all'infuori del controllo della coerenza logica, la quale, malgrado ogni contrario sforzo, resta per suo conto confinata irrimediabilmente nello svolgimento analitico dell'identità.

Quel che a sèguito di così profondi rivolgimenti si osserva oggi nel mondo del pensiero, rompe con tutto il passato e dà, a chi viva la vita delle idee, un senso di drammatica ansietà.

La separazione tra filosofia e matematica, che dura dagli epigoni di Kant in giù, e tra filosofia e scienza, verificatasi in epoca più recente, per una reazione generale all'empirismo non critico e inva-

(1) Per la verità la critica cui qui si accenna è quella condotta da me nei *N. P.* e nei miei scritti anteriori e posteriori, senz'alcun possibile riferimento ad altri autori.

dente che sotto l'insegna del Positivismo aveva dilagato per buona parte del secolo XIX, ha avuto l'effetto, che la scienza ha progredito per conto suo ed è avanzata non solo sul terreno dell'esperienza, ma anche su posizioni filosofiche ch'erano necessariamente impegnate nelle nuove conquiste della mente umana. In particolare la matematica sviluppava nuovi modelli e schemi logici, che non rientrano nei paradigmi aristotelico-scolastici del pensare induttivo-deduttivo, e si sono dimostrati di vastissima e fecondissima applicabilità anche fuori del proprio recinto d'origine.

Da canto suo la filosofia ha approfondito indubbiamente l'esame della soggettività; ma col suo estraniarsi, in un isolamento passivo, quando non negativo, dal movimento ascensionale della scienza, si è limitata a emettere intorno alla scienza decreti a cui nessuno dà retta, e s'è ricollocata in una situazione analoga a quella della tarda scolastica al tempo di Galilei: una ruota fuori di tutti gl'ingranaggi del sapere.

Ed io non so riprendere quegli scienziati che quando si sono voluti addentrare nella filosofia corrente in Italia, per rendersene conto, se ne sono ritratti con ilarità o fastidio, come si esce da un labirinto a specchi, dove la propria immagine viene riflessa ad ogni passo da tutti i lati in innumerevoli positure, ma sempre la stessa, mentre qua e là si dà di naso contro prospettive illusorie.

D'altra parte neppure i più accesi autonomisti della scienza possono negare che l'assenza di critica

filosofica cagiona loro sbandamenti, e non li aiuta a trarre con sicurezza tutto il possibile profitto dalle stesse posizioni conquistate. Ed è curioso che mentre gli scienziati si guarderebbero bene dall'adoperare un apparecchio qualsiasi prima di averlo studiato, essi adoperano il pensiero senza conoscerne in fondo la intima struttura e funzionalità, le cause di errore, ma neanche tutte le sue vere capacità e risorse.

Un riesame generale, e per dirsi così un aggiornamento della situazione, si esige oramai d'ambo le parti. La filosofia può e deve conquistare le posizioni filosofiche abbandonate senza discernimento alla scienza, e far sentire il peso e l'utilità del suo intervento critico in seno a questo settore privilegiato, ma non separato nè separabile, del sapere umano; mentre deve al tempo stesso riorganizzare i suoi problemi e procedimenti.

È anzi qui mio profondo convincimento, che la filosofia uscirà dal vago e dal vano e guadagnerà in consistenza, relativa stabilità e universalità, componendosi, finalmente! come *sistema critico di problemi*, prima che come *sistema di soluzioni*. I problemi ci uniscono e le soluzioni ci dividono (v. N. P.). La *filosofia critica* può e deve essere *universale*, frutto di una collaborazione multipla e rigorosa, analoga a quella scientifica. Essa è in fondo la vera *filosofia perenne*. Laddove le soluzioni o tesi filosofiche saranno sempre, a un tempo, opzionali e dommatiche. E dovranno essere date per quello che veramente sono: filosofie soggettive, a sostegno e di-

fesa di esperienze della spiritualità; funzioni elettive e necessariamente emulative della volontà creatrice di valori umani.

Chiamare tutti i cultori di filosofia a una esatta preliminare assidua ricognizione dei problemi e dello stato in cui sono effettivamente pervenuti, e distinguere nettamente, severamente la filosofia critica dalle filosofie sintetiche e dommatiche, vorrà dire inaugurare anche nella nostra disciplina l'era del rigore.

* * *

Se la filosofia critica farà sentire sempre più l'autorità e fecondità della sua collaborazione con la scienza, non meno deve rendersi utile nel campo dell'azione e in particolare nell'azione politica e più specialmente ancora nell'azione rivoluzionaria.

A quanti considerano ancora l'azione come un fatto meramente empirico, la filosofia critica insegnerà il costrutto integrale e il significato inventivo e trascendentale dell'azione umana, sì spontanea che riflessa.

Ai non pochi che guardano ancora alla politica come un campo di applicazioni deduttive da principi e concetti prefissati, essa può insegnare la funzione creatrice di realtà umane e sociali che la politica compie.

A coloro infine che ardono di passione rivoluzionaria, la filosofia critica può fornire le armi per liberarsi di falsi ontologismi e di falsi assoluti eredi-

tati dal passato come immobili e intangibili; ispirare il concepimento funzionale delle nuove e mobili architetture e ordinanze politiche, giuridiche e sociali; ma segnalare anche, in seno alla relatività dinamica e storica, i *limiti di variazione* degli istituti che presidiano la vita dell'uomo e delle collettività umane.

E un'altra cosa può insegnare la filosofia critica, di una portata immensa proprio per l'azione pratica: a diffidare dei *concetti*.

Grande, utile, dignitosa funzione della mente umana, quella del concettualizzare. Ma non che sia costretta e limitata necessariamente e soltanto a cogliere e a graduare rapporti di generale e particolare, come purtroppo ancora per effetto di 24 secoli di aristotelismo, e malgrado tre secoli di fecondità degli insegnamenti luminosi e probanti di Galilei e dopo un secolo e più di enorme progresso matematico, insegna una logica anchilosata, ridotta al semplice su e giù entro il saliscendi induttivo-deduttivo,

Concettualizzare, sì, ma con schemi più vari e più duttili; ma in forme logico-categoriche concrete, se occorra, con la loro funzione reale e modificabili a seconda; ma con la riserva della *parzialità* di qualunque sintesi concettuale e *insufficienza* di tutti i concetti a contenere il pieno delle esperienze concrete; ma con la convinzione che principi logico-categorici e concetti sono nulla più che *ipotesi di lavoro* e strumenti di lavoro, apprezzabili solo in ragione della loro fecondità; ma con l'av-

vertenza che i concetti, se possono riuscire buoni servitori, sono dei cattivi padroni.

La logica aristotelica-scolastica ha istituito, sì, la mente di tipo europeo; e le ha pure giovato a dominare sino ad un certo punto grandi complessi di esperienze. Ma l'ha intanto avvezzata a sostituire i concetti alla realtà, come si scambiano i termini in un'equazione monovalente; ed è per questo a mio giudizio responsabile non soltanto del tardo sorgere della scienza moderna, ma pure di una infinità di disastri, anche politici.

La riprova? L'abbiamo nelle strepitose esperienze storiche che la nostra generazione viene compiendo e a cui noi assistiamo, parte attori, parte spettatori. La grande rivoluzione che ha sconvolto la vita di un popolo sterminato, quale il popolo russo, ha, pur coi migliori propositi, distrutto più che non abbia costruito, perchè concepita da menti logiche, che credevano perdutamente in pochi e sparuti concetti, e nel loro fatale divenire storico in forza di una dialettica di genere mistico (Lenin è autore di una *Dialettica!*); menti di estremisti, appunto perchè di conseguenziari, di adoratori fanatici della più astratta coerenza, tutti chiusi nella logica interna di quei loro concetti e caparbi nell'impossibile conato di ridurre semplicisticamente la vita e la storia del popolo russo e, nientemeno! dell'umanità, ai loro concettuzzi in azione.

Esattamente al contrario, l'Italia ha avuto il divino dono di un genio italianissimo, che ha saputo sfidare bravamente le contraddizioni concettuali, va-

licare tutti i chiusi cancelli di categorie accuratamente scompartite, rifare in modo indipendente le premesse di tutte le definizioni fatte, sostituire alla *logica dei concetti* la più profonda *logica dei valori*, tenersi a stretto e strenuo contatto con la realtà storica e con la sostanza della vita essenzialmente umana e tipicamente nazionale.

Insegnamento altissimo di azione politica e rivoluzionaria questo, per gli uomini di tutti i paesi, che aspirano a guidare popoli e a manovrarne la storia; e insegnamento non meno istruttivo per gli uomini di pensiero, per i teoretici, a cui Benito Mussolini dà tanto da fare, costringendoli a rifare le loro teoriche e a rifarle di nuovo una volta rifatte, per tener dietro alla sua azione geniale. C'è da fremere pensando quale sorte avrebbe afflitto il popolo italiano, se alla testa del Fascismo si fosse trovata una mente di deduttivo e di dialettico, come c'è da confortarsi pensando che sulle direttive del Fascismo non possono aver presa i seducenti appelli alla dialettica dei concetti, che qua e là fanno capolino.

Tutto questo dà ragione dei due primi temi proposti dalla Società Filosofica Italiana al Congresso di Roma: *filosofia e scienza*, *filosofia e politica*. Ai quali un terzo tema è aggiunto: *filosofia e scuola*, argomento che non è mai esaurito, anzi è sempre all'ordine del giorno della vigile e sensibile coscienza nazionale e della filosofia e pedagogia italiana.

Eccellenze, Signore, Camerati,

Additando i nuovi problemi, compiti e procedimenti della filosofia, noi abbiamo presente la particolare situazione e funzione della filosofia in Italia, ma anche quella della filosofia nel mondo. Il Congresso di Roma potrà riuscire esemplare.

Nell'ansia tutta umana di dare un senso alla vita, nella lotta dell'uomo contro l'invano, nella ricerca di punti fermi cui ancorare la stessa evanescente realtà umana e le umane speranze, nello sforzo di assumere il possesso e governo cosciente del proprio destino, l'uomo incivilito si volge spesso alla filosofia, antica e nuova, e le chiede una parola di chiarificazione e di saggezza.

Purtroppo la filosofia tradizionale scoraggia e respinge i cosiddetti profani coi suoi fabbriconi di concetti, coi suoi procedimenti stanchevoli, col suo parlare ermetico, ma peggio con le sue pretese di assolutezza, con le sue sentenze ogni volta definitive, che sanno di prigionie dello spirito. Lo spirito ne evade e si salva.

L'uomo di pietà non vuol essere turbato da concetti più o meno filosofici nelle sue più profonde esperienze spirituali, che, per essere vere esperienze, sono inconfutabili e bastano a sè stesse. E ha ragione.

L'uomo d'azione preferisce la sua intuizione diretta, più ricca e più penetrante in realtà, a tutti gli schematismi che il ragionar filosofico gli porge. E ha ragione.

L'artista e il poeta sentono più la vita nei valori umani a cui essi conferiscono una pur fantastica realtà, che in una qualsiasi filza di sillogismi impeccabili. E hanno ragione.

L'uomo comune si tiene più pago nel riempire tutte le categorie, con cui la sua mente opera, di contenuto grezzo e contraddittorio, anzichè svuotarle ragionandovi su e arrecandovi delle amputazioni in pura perdita. Ed egli pure ha ragione.

Rispettare tutte queste esperienze, vuol dire aver coscienza delle vere vie nelle quali la realtà umana si afferma e sviluppa, la spiritualità si edifica e grandeggia. Entrare in tutti questi processi non per ostacolarli, ma per fomentarli e aiutarli in ciò ch'essi hanno di veramente costruttivo, significa immettere la filosofia nella vita.

Questa filosofia, armata di tutte le conquiste della scienza, cresciuta alla scuola di tutte le esperienze storiche, le più alte e le più umili, conscia delle sue responsabilità verso tutte le edificazioni della spiritualità umana; questa filosofia che ha il senso religioso della vita e la onora in tutti i suoi valori naturali e trascendentali; sostanziata di critica e di positività, di poesia e di rigore etico, è filosofia tutta e originalmente italiana. Offrirne l'inegnamento al mondo è acquistare all'Italia un nuovo primato, il primato filosofico.

E il mondo apprenderà anche dal presente Congresso, che accoglie tanti e così diversi maestri del pensiero italiano, che il Fascismo non ha depresso nè in alcun modo costretto la filosofia italiana; ma

anzi ne ha favorito il libero sviluppo nelle direzioni più varie e l'ha innalzata in vigore e prestigio.

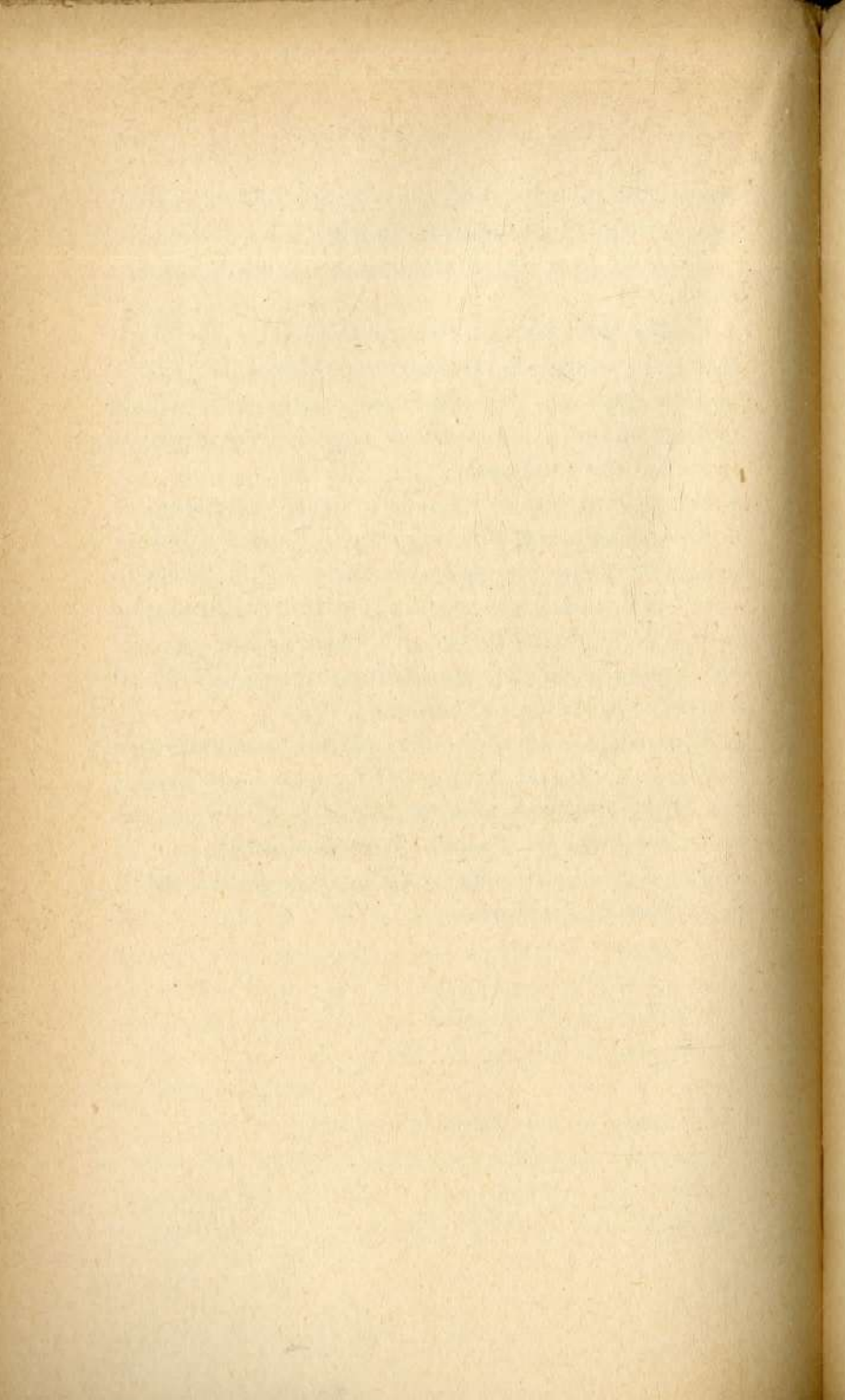
La qual cosa era d'altronde naturale e consentanea.

Poichè il pensiero è una forza cosmica che costituisce la maggiore ricchezza dell'aristocraticismo popolo italiano. E il Fascismo, potenziatore delle fortune d'Italia, non poteva che tutelare e accrescere siffatta ricchezza.

Il pensiero è il più sottile e sicuro strumento di dominazione universale. E non il Fascismo poteva debilitarlo, esso che sa le vie imperiali di Roma.

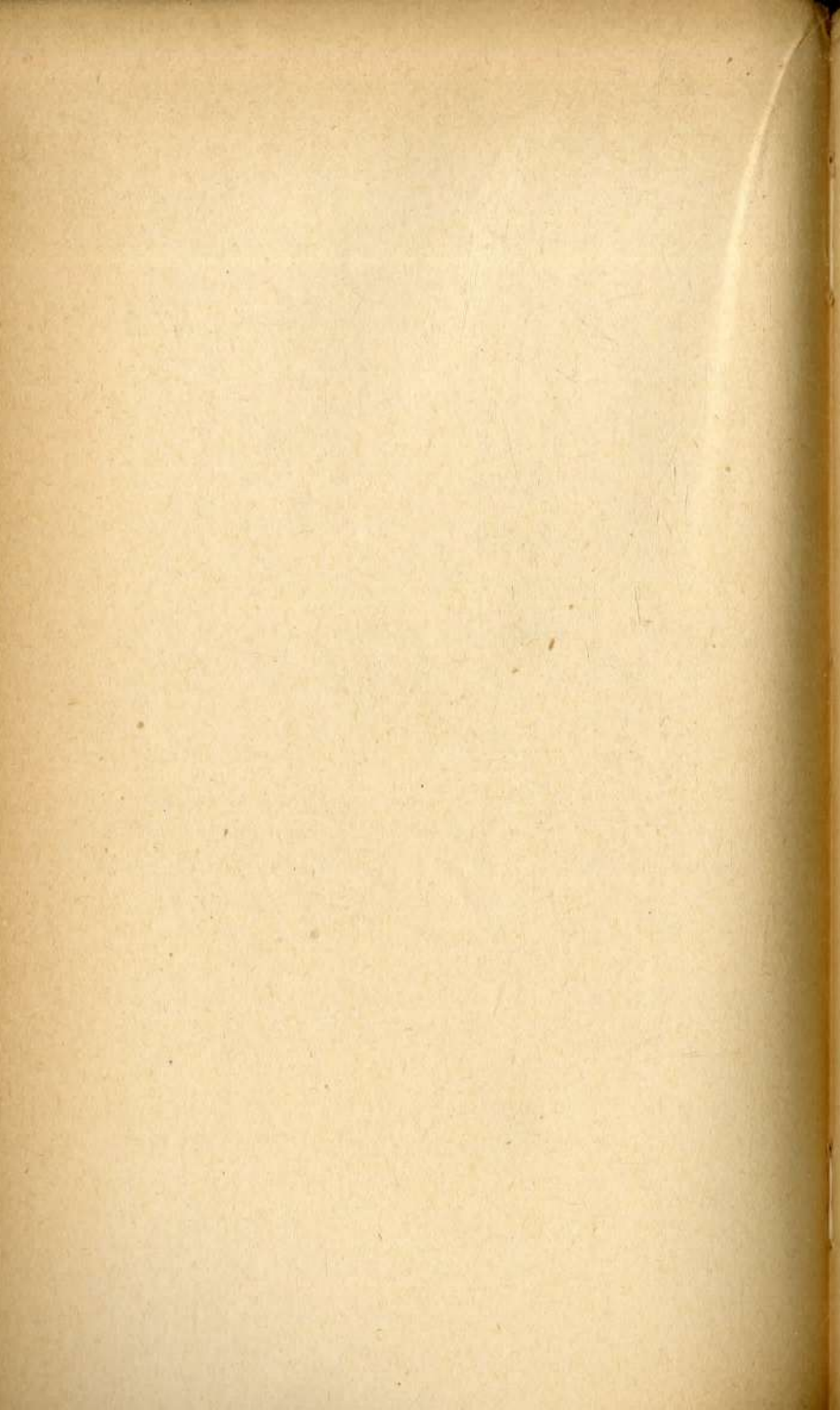
Il pensiero è il più grande fattore di ordine nelle cose umane. E il Fascismo non poteva che fondarvisi, esso che ha dato un ordine nuovo all'Italia ed è scuola di ordine nel mondo.

Il pensiero è luce in cui risplende la sapienza di tutto un popolo al sommo della sua volontà di storia. E il Fascismo è esso medesimo pensiero e come tale vive anche di filosofia. Esso si alimenta non di questa o quella filosofia, ma alle fonti incorruttibili della filosofia perenne.



II

Filosofia e scienza



FILOSOFIA E SCIENZA

La scienza costituisce un settore privilegiato, ma non separato, nè separabile, del sapere umano.

Se la filosofia è lo sforzo di comporre in una unità criticamente stabilita le molteplici attività coscienti dello spirito, nella maggiore ampiezza e nel più alto grado a volta a volta possibili, essa abbraccia in primo luogo tutte le funzioni teoretiche, e in primissimo luogo le scientifiche. Dal canto suo la scienza, mentre indubbiamente ha progredito esercitando il suo diritto all'autonomia completa nella scelta dei suoi problemi e procedimenti, non può spingere l'autonomia fino all'isolamento totale — d'altronde impossibile — rispetto alle altre funzioni e attività della mente, prime fra tutte le filosofiche.

Ben più: le esperienze di oltre un secolo ammoniscono che, nell'economia necessariamente unitaria e irrecusabilmente solidale del pensare umano in ogni sua direzione, il problema dei rapporti

(*) Relazione all'VIII Congresso Nazionale di Filosofia - Roma, 1933-XI sul Tema: *Filosofia e scienza*.

fra attività d'ordine filosofico e attività d'ordine scientifico si ripropone di continuo e in modo insopprimibile, a cagione delle loro commisure scambievoli.

Questo problema, considerato e riconsiderato per lo più come quello poco concludente di una ricognizione di frontiere contrapposte, può invece essere, a mio giudizio, allargato, con visione più adeguata ed utile, alla ricerca di un piano di reciproca penetrazione e collaborazione; piano che, se esiste, non è possibile nè giovevole recingere a priori da nessun lato.

Questo piano, a colpo d'occhio, devono essere le funzioni del *pensiero* stesso considerato sì come *strumento* e sì nel suo *contenuto*.

* * *

Come *strumento*, cioè nella struttura e nelle sue funzioni *tecniche*, il pensiero viene studiato tradizionalmente dalla filosofia, a partire da Aristotele. Stoici ed Eupicurei fecero della *Logica* e della *Canonica* uno dei tre grandi capitoli della filosofia. E d'allora è stata sempre la filosofia a indagare: 1° sulle *forme logiche*, e a stabilire con esse le condizioni dell'accordo del pensiero con se stesso; e 2° sulle *forme categoriche*, cioè sui modi più universali di pensare la realtà, ch'è quanto dire *interpretarla*, e a fissare con ciò le possibili corrispondenze tra pensiero e realtà, cioè le basi dell'ontologia,

sotto il duplice aspetto delle funzioni gnoseologiche e dei poteri normativi della mente umana, anche nel campo dell'azione.

Or qui è avvenuto che la scienza, specialmente dal principio del sec. XIX, ma più precisamente negli ultimi decenni, non ha più obbedito agl'insegnamenti tradizionali della filosofia.

Nuovi schemi e procedimenti logici e nuovi principi ontologici sono stati elaborati e sviluppati in seno a scienze particolari, all'infuori dei quadri e paradigmi aristotelico-scolastici. Nella matematica, nella fisica, in biologia, nelle scienze sociali, nel diritto stesso, si sono venuti delineando e configurando schemi e procedimenti mentali, che, mentre si dimostravano di più utile e fecondo impiego nella rispettiva disciplina, dovevano rivelare un loro potere strumentale quali funzioni logico-categoriche della mente, di portata altrettanto, se non più, universale di quelle definite nel corso della tradizione aristotelico-scolastica, Kant compreso. Basti accennare alla teoria delle *funzioni*, delle *serie*, degl'*insieme*, dei *gruppi di trasformazione*, alla *teoria dell'errore*, al *metodo statistico*, al *calcolo delle probabilità*, ecc. Non la scienza soltanto, nei suoi vari chiusi recinti, ma lo stesso pensiero umano n'è uscito rafforzato, in funzioni di universalità.

Nè questa è da considerarsi come una situazione transitoria. Avverrà anzi sempre più che la scienza, nel suo diretto contatto con problemi di conoscenza nuovi, imprevisi e imprevedibili, debba variare, in modo indipendente da ogni precon-

retto logico-categorico, anche la *tecnica* del pensare. E tutto questo non può rimanere senza effetto sullo studio che la filosofia da canto suo fa del pensiero. La discontinuità su questo punto è inammissibile. Non si possono avere due opinioni e due teorie diverse intorno al pensiero, alle sue configurazioni strutturali e capacità funzionali. Coloro che immorano in un certo dualismo di fatto tra scienza e filosofia — ch'è teoreticamente un assurdo — vorrebbero consacrare come definitiva una situazione ch'è soltanto precaria e dovuta ad un ineguale sviluppo che il pensiero nel suo momento tecnico ha conseguito in settori diversi, i quali s'ignoravano e in gran parte ancora s'ignorano a vicenda.

Ed allora che cosa deve avvenire? Semplicissimamente questo: che la filosofia, la quale ha il raggio di osservazione più ampio, deve impostare lo studio *tecnico* del pensiero: 1° in modo da comprendere le nuove forme, i nuovi schemi e metodi già utilmente escogitati e introdotti nelle scienze particolari, a cominciare dalla matematica; e 2° in modo da dare per proprio conto impulso, se le riesca, alla ricerca di altre possibili forme, di altri possibili schemi e metodi, a integrazione e correzione dei primi, insegnando persino, nei termini più ampi, l'*arte* dell'inventarli e dell'applicarli.

In qualunque caso la filosofia deve lasciare la porta aperta a tutte le possibili e imprevedibili esperienze, che il pensiero venga a fare di se stesso in qualunque campo, e principalmente nel settore scientifico, per profittarne essa medesima in ragione

delle sue funzioni più universali; e non più lasciarsi cogliere alla sprovvista, com'è avvenuto in questi ultimi 130 anni.

Così operando la filosofia non si estenuerà più nello sforzo assurdo e ridicolo di relegare la ricerca scientifica entro schemi logici e ontologici fissati a priori e una volta per tutte; mentre la scienza troverà in questo più lato, continuo e progressivo approfondimento tecnico del pensiero, sospinto dalla filosofia a una più rigorosa e insieme più agile funzionalità, un potente ausilio e un utile controllo.

* * *

Considerato il pensiero in riguardo ai suoi vari contenuti, è ovvio che il sapere scientifico, ancorchè sempre necessariamente provvisorio, debba reinfluire sulla filosofia. E ciò non pure, come il positivismo comtiano ammetteva, per via delle sintesi *a posteriori* che la filosofia sarebbe chiamata a compiere dei risultati della scienza; ma precisamente per la reimpostazione dei problemi filosofici, anch'essa sempre, almeno sotto certi aspetti, provvisoria.

Contrariamente all'opinione comune, che si contenta di ripetere in modo sommario che vi sono dei *problemi eterni*, non è vero che i problemi filosofici siano posti una volta per tutte e si tramandino sempre nei medesimi termini. Essi cambiano invece da età a età e vengono continuamente aggiornati,

talvolta in modo insensibile e sottinteso e non da tutti egualmente percepito, ma in realtà alla stregua del cresciuto sapere e potere della mente umana. Cambiano i problemi *quantitativamente*, se così può dirsi, per quella correlazione, già altrove da me notata, fra l'incremento del sapere e l'aumento — oltre che riforma — dei problemi. (« Nasce per quello a guisa di rampollo a piè del vero il dubbio... »). E cambiano, diciamo per intenderci, anche *qualitativamente*, perchè il progresso (aumento e perfezionamento) delle categorie o coordinate con cui la mente opera, allarga, complica e raffina, con l'ideazione generale, i problemi stessi. A mio avviso, anzi, proprio in questo aumento assoluto e in questa interna riforma dei problemi consiste l'indiscutibile *progresso della filosofia*. Più progredita rispetto a un'altra è quell'età filosofica o quella filosofia che vede più problemi e li pone meglio. Per convincersi di ciò basti ricordarsi che problemi affatto insospettati sono emersi via via per effetto dei progressi e della scienza e della stessa mente umana in ogni senso; mentre altri problemi che affaticarono per secoli le menti più poderose, sono divenuti nello stato attuale improponibili. Noi non ci domandiamo più, per esempio, se le idee o se i famosi *universali* siano o no delle *sostanze*, o se abbiano una realtà od *esistenza separata*, o se la forma delle cose è un'*entelechia*, o se la virtù è un'*animale*, e così via.

Dire dunque che la filosofia ricalchi sempre le stesse posizioni, poniamo, dei Greci — tesi cara a

una certa letteratura filosofica tedesca — è un errore. Chè se anche la scienza, a distanza di tanti secoli, è tornata a concetti della filosofia antica, quali ad es. l'*atomo*, l'*energia*, l'*attrazione* e la *repulsione*, ecc., non bisogna concluderne che il pensiero umano sia rimasto allo stesso punto di prima, perchè il contenuto totalmente nuovo, che quei termini hanno assunto, li fa sussistere ancora soltanto nell'uso verbale.

* * *

Detto questo sulle generali, vorrei far notare che alcune nozioni fondamentali sono già e si possono rendere con piccolo sforzo comuni alla filosofia e alla scienza.

Cominciamo dal concetto di *esperienza*.

Siamo, per esempio, tutti d'accordo che non v'ha *sapere senza esperienza*, e che non solo non possiamo in nessun caso prescindere dall'*esperienza*, ma neppure uscirne mai. Infatti ogni tentativo di evadere dall'*esperienza*, di oltrepassarla, di trascenderla, si risolverebbe sempre in un'altra esperienza.

È pure un dato di fatto, e come tale inconfutabile e inalterabile, che le nostre esperienze sono dovute singolarmente ad atti di sintesi, che vanno dal semplice avvertimento alla più complessa concettualizzazione. Ma non per questo esse si risolvono in una semplice successione temporale, quasi lineare, *unidimensionale* (come Kant erroneamente affermò ed altri ancora oggi ripete), di momenti

puntiformi e discontinui. Se le nostre esperienze si susseguissero in una serie unidimensionale, noi non potremmo neppure confrontarle tra loro. Ogni momento sarebbe distinto da tutti gli altri, cioè isolato, discontinuo e irrevocabile. Invece le esperienze costituiscono un certo *continuo*, più o meno ampio, più o meno coerente e durevole; anzi un *continuo complesso, pluriseriale e pluridimensionale*, nel duplice senso dei rapporti della loro successione e coesistenza, sempre multipli, indelimitabili e solo artificialmente sezionabili in questo loro duplice senso.

Questo carattere d'*insieme* — al limite, di *sistema* — che le nostre esperienze presentano, suggerisce l'ipotesi di un sustrato fisiopsichico, da cui, in modo apparentemente spontaneo o riflesso, emergono i vari atti di sintesi che danno alle nostre esperienze la loro particolare configurazione.

Da Leibniz in poi noi siamo orientati nel senso di ammettere, che un tale sustrato della complessa *molteplicità* dei nostri stati interiori, nei loro rapporti di *coesistenza* e di *successione appercettiva*, sia la *subcoscienza* con tutti i suoi sfondi, che giungono sino all'organico: un sustrato, d'altronde, per definizione, non mai direttamente sperimentabile, perchè, se esiste, tutte le nostre esperienze indistintamente ne dipendono e lo coimplicano. Osservazioni indirette, es. sulla psicologia dell'oblio, ma attinte anche alla psico-patologia, confermano la presenza e inerenza funzionale di un tale substrato, che può considerarsi anzi come *totum simul* rispet-

to alle apparenti discontinuità dello svolgimento discorsivo e casuale delle esperienze,

È inoltre un dato di esperienza, anch'esso come tale inconfutabile e insopprimibile, che noi possiamo *guidare*, entro un certo limite, l'insorgenza e successione delle nostre esperienze, indirizzarle, ripeterle, rievocarle e, appunto in ragione della loro *pluridimensionalità*, confrontarle tra loro e infine organizzarle, mediante funzioni mentali di *economia* (quelle del *concettualizzare*) e di *comando* (*potere selettivo e normativo*).

Premesse queste nozioni sul concetto di esperienza, notiamo subito che l'investigazione scientifica vi si può fondare, tanto quanto la riflessione filosofica.

Se non che prima di muovere un passo oltre la soglia dell'*esperienza immediata*, la scienza e la filosofia debbono ancora accordarsi su ciò che debbono intendere per *soggettività dell'esperienza*, sì immediata che riflessa.

Grosso modo, siamo già tutti abbastanza d'accordo nel riconoscere che esiste una *soggettività delle forme dell'esperienza*; cioè che le esperienze sono indissolubilmente e incorreggibilmente legate, per la configurazione che assumono, alla costituzione strutturale del soggetto. L'accertamento della soggettività delle cosiddette *proprietà secondarie* delle nostre percezioni sensibili (colori, suoni, qualità gustative, olfattive, tattili) risale già agli antichi e certamente a Democrito, fu riconfermato dal Galilei, Locke, ecc. Con tutto ciò si ha spesso l'aria

di dimenticare che se la conformazione di uno qualunque dei nostri organi di sensi variasse anche di poco, tutta la nostra nozione del mondo ne sarebbe modificata, forse sconvolta, in modo imprevedibile (cfr.: *Il nuovo realismo*).

Alla soggettività delle proprietà secondarie si è aggiunta, da Leibniz e da Kant in poi, quella delle *proprietà primarie*: l'estensione, dapprima, e poi l'estensione e la durata insieme, vale a dire la soggettività delle forme *spazio-temporali*. Alla quale Kant — completando la critica di Locke e di Hume — ha fatto anche seguire la soggettività di tutte le relazioni categoriche sperimentate: numero, grandezza, sostanza e attributo, causa ed effetto, e così via.

Ora in tema di *soggettività* c'è da fare a mio modo di vedere, un passo avanti in un senso, e un passo indietro in un'altro.

Un passo avanti: nel senso di approfondire la soggettività delle nostre percezioni, col riconoscere ch'esse non sono soggettive soltanto per le forme spazio-temporali in cui s'inscenano; e neppure soltanto per la struttura psico-fisica dei nostri organi sensoriali; ma perchè *percepire* è anche un *giudicare*, e giudicare non si può se non con l'intervento di *categorie dell'intelletto*. Ciò vuol dire che non solo il *pensare* è un *giudicare*, come Kant avvertì; ma lo è anche il *percepire*, in quanto è più che una semplice attività sensoriale, complicata com'è necessariamente e inestricabilmente con *funzioni intellettive inerenti alla nostra struttura mentale*. Im-

possibile è percepire, e infatti le nostre sensazioni rimangono informi, finchè non intervengono più o meno numerosi e complessi *atti di sintesi*, cioè giudizi, sia pure abbreviati, specie nelle esperienze divenuteci familiari, laboriosissimi invece nelle esperienze nuove o inusitate; in ogni caso giudizi non mai isolati, nè isolabili, nè mai semplici, a volte assai ardui, a seconda delle categorie o coordinate mentali che entrano in azione nel rilievo e contesto, direi quasi nel *fisionomizzarsi*, di quel *dato contenuto percettivo* (cfr. *Verità dimostrate*).

A riprova di ciò, quanto più sviluppato e circostanziato è il quadro o complesso o sistema delle categorie di cui la nostra mente dispone; quanto più siamo addestrati ad usarne nelle esperienze particolari; quanto più abituale è divenuto per noi l'effettivo impiego di quei tali atti di sintesi intellettive nei congrui casi di avvertimenti sensoriali; tanto più le nostre percezioni si fanno ricche di determinazioni, *chiare e distinte* (per tornare alla terminologia di Cartesio e di Leibniz).

Stabilire questo punto è molto importante per le cosiddette *scienze di osservazione*, le quali ritengono di fondarsi soltanto sui nostri *sensi*, e s'illudono di cogliere per questa via con la massima obiettività ciò ch'è reale. Esse debbono invece in primo luogo fare i conti con la duplice soggettività e psico-fisica e logico-categorica delle forme del nostro apprendimento, cioè con la *soggettività integrale* delle nostre cosiddette *percezioni sensibili*; e in secondo luogo debbono imparare a far un uso

riflesso cosciente e metodico dei poteri categorici di varia risoluzione e di varia sintesi della nostra mente, anche negli atti del più semplice percepire, erroneamente supposti ingenui, spontanei ed estranei alle funzioni superiori dell'intelletto. Chi meno pensa, meno percepisce. Chi più sottilmente distingue con l'intelletto, più finemente usa dei propri sensi; ecc. L'isocronismo del pendolo non fu percepito dal Galilei nel Duomo di Pisa con gli occhi, ma con la mente assuefatta a *risolvere* e a *comporre geometricamente* le esperienze del mondo fisico. Alla qual cosa, confermata da infinite e quotidiane esperienze, male si obbietterebbe, che i selvaggi hanno taluni sensi più acuti degli uomini inciviliti. La maggiore acutezza, oltre che dall'esercizio, deriva dal *potere selettivo mentale*, tutto impegnato ed educato in determinate direzioni dell'attività percettiva. Il che conferma la regola generale.

* * *

Fatto questo passo di rigore verso una più effettiva, dicevamo integrale, soggettività delle nostre esperienze, dobbiamo farne uno indietro per condizionarla e circoscriverla,

Se è fuori di dubbio, che la soggettività delle forme strutturali dell'esperienza fa assumere a quest'ultima configurazioni umane troppo umane; tutti gli aspetti concreti dell'esperienza, intessuti negli schemi spaziotemporali e nelle relazioni quantitative e qualitative di ogni genere, che la inqua-

drano e, nell'atto stesso di disciplinarla, la costituiscono, non possono offrirci se non un costrutto essenzialmente e irriducibilmente *simbolico*.

Qual'è ora il significato e valore ontologico di tutto questo *simbolismo*? E per cominciare, è poi vero che le forme dell'esperienza, per essere *soggettive*, siano anche *soltanto soggettive*; abbiano cioè un significato e un valore soltanto soggettivo, e non ontologico, come Kant con tanta asseveranza affermò?

Intanto, per dichiarare che le forme della sensibilità e dell'intelligenza siano non solo soggettive, ma *soltanto* soggettive, bisogna uscire dalla soggettività, fare in ogni caso dell'ontologia, sia pure negativa e limitata a dir quello che il reale non è; una ontologia comechessia arbitraria, dal momento che la si dice a priori impossibile o illegittima. È manifesto dunque, che in Kant la conseguenza è andata non solo al di là, ma in controsenso della premessa; e che quindi della sua vantata rivoluzione copernicana della conoscenza bisogna fare un'attenta revisione.

Noi possiamo invece accordarci più semplicemente nello stabilire che la non dubbia soggettività delle forme dell'esperienza rende *problematico* il valore teoretico di quelle stesse forme, quando si voglia dare significato ontologico alle relazioni tra il simbolismo dell'esperienza e un quid di extra-soggettivo, un ipotetico *reale in sè*.

Questo criterio di *problematicità* è molto fecondo. Anzitutto è quello istintivamente e abitualmen-

te seguito da chiunque dubiti della verità delle proprie esperienze e cerchi la loro conferma nella ripetizione di esse, come a dire in un interrogatorio rinnovato, svolgentesi tra la nostra ipotesi, ontologicamente orientata, e un certo manifestarsi, in seno alle esperienze consecutive, di un quid che noi riteniamo, sia pure ipoteticamente, ma, in ragione di questa sua persistenza, reale, cioè non condizionato dal soggetto che conosce.

Lo stesso criterio di problematicità, preso a metodo, può schiudere nuove possibilità all'approfondimento dell'esperienza fenomenica, precisamente in senso ontologico. È quello che vedremo più avanti. Per ora mi basta di constatare che la *soggettività* e il *simbolismo* delle forme dell'esperienza non escludono che esse abbiano, se non una testuale, puntuale e omologa corrispondenza con i modi dell'essere in sè, una corrispondenza problematica con un quid che esse appunto simboleggino, adombrino e in qualche modo esprimano per la nostra soggettività e nelle sole forme analogiche da noi percepibili e intelligibili.

Chè se infatti non possiamo asserire che la postulata realtà praeter- e transubbiettiva sia in tutto conforme al modo necessariamente soggettivo in cui noi (riflettendo, come una monade leibniziana, l'universo « dal nostro punto di vista ») la sperimentiamo; il più recente sviluppo della scienza, che Kant ignorò, ci autorizza a stabilire corrispondenze, ancorchè simboliche ed ipotetiche, effettive, cioè costanti e, in casi privilegiati, sperimentabili a

volontà, tra certi modi del nostro percepire e pensare e certi modi intrinseci di una qualche realtà in sè; modi che la scienza, sia pure problematicamente, postula e sui quali essa utilmente si fonda e va avanti.

Per quanto concerne le forme spazio-temporali, mi limiterò ad accennare alle brillanti scoperte astronomiche, compiute nel sec. XIX sulla semplice scorta di calcoli matematici (Ceres, Nettuno, ecc.); ed alle più recenti soluzioni del problema dello spazio, avviate da matematici, oppositori e critici di Kant, quali Lobacevsky, Riemann, Clifford, Minkowski, ecc., e maturate nella teoria della relatività di Einstein, con applicazioni che si sono rivelate fruttuose anche nel campo della fisica. E accennerò pure al fenomeno della *chiarialità* scoperto da Pasteur, per cui talune sostanze chimiche, identiche per composizione e pesi atomici, differiscono fra loro soltanto per il fatto che il piano di polarizzazione di un raggio luminoso volga *a destra* o *a sinistra*. E mi riferirò alla più moderna *stereochimica*, che in termini più generali ha verificato la profezia di Wollaston, dimostrando l'esistenza non solo di proporzioni definite di pesi atomici, ma anche di *simmetrie di posizione* e di *distanze geometriche definite*, ch'è quanto dire di *funzioni spaziali*, nella formazione di composti chimici. Sono poi del 1912 le esperienze del Laue, che hanno permesso di penetrare mediante speciali radiazioni, più addentro nella conoscenza della materia cristallizzata. Oggi i cristalli si distinguono non soltanto dalla composi-

zione chimica, dalla conformazione e dalla proprietà ottiche, ma anche dalle *posizioni reciproche*, che in essi occupano gli atomi, posizioni rivelate per mezzo dei raggi X.

Oso dire che, a parte l'erronea illazione di ordine *razionale*, dianzi rilevata, circa le *forme* dell'apprendimento, se Kant avesse conosciuto siffatte esperienze, non avrebbe proclamato l'*assoluta* soggettività delle forme spazio-temporali, ma si sarebbe forse accontentato di rimanere alla più prudente posizione leibniziana, per cui lo spazio è, sì, un *phaenomenon*, ma un *phaenomenon bene fundatum*. Da notarsi ad ogni modo che la fondatezza generica della fenomenicità dello spazio, che d'altronde in Leibniz diventava null'altro che *relazione di coesistenza*, non può essere trasferita alle singole esperienze concrete, se non sempre in termini *fenomenici*, cioè di umana relatività; e *problematici*, cioè non mai ammessa od esclusa con una proposizione universale a priori, ma solo dimostrata, ove lo si possa, a posteriori, e caso per caso, come accade appunto nella stereochimica o nella cristallografia.

Chè se poi dalle forme spazio-temporali risaliamo all'intero quadro delle categorie dell'intelletto, le matematiche e le dinamiche, dichiarate da Kant parimenti soggettive e *soltanto* soggettive; a dimostrare l'arbitrarietà di una tale *limitazione* aprioristica, basterebbe lo sviluppo della fisica e della chimica di questi ultimi 130 anni, durante i quali la matematica ha normalmente compiuto un ufficio di

avanscoperta, cioè formulato ipotesi altrimenti inconcepibili, alle quali l'esperienza successiva ha dato le più brillanti conferme. Si pensi alla teoria elettromagnetica della luce, alla teoria cinetica dei gas, alla tavola periodica di Mendeléeff ed alle consecutive scoperte di nuovi elementi quali il gallio, lo scandio, il germanio, l'argon, l'hafnio, ecc.; si pensi alla radioattività, alla fisica intratomica, alla disintegrazione di elementi, ecc. Naturalmente le corrispondenze così istituite fra modelli matematici ed esperienze non vogliono dire che la realtà in sè sia, nè in tutto nè in parte, conforme a tali modelli; bensì che tra il simbolismo matematico e il reale in sè si possono istituire corrispondenze ipotetiche e simboliche, problematiche quante si vuole, ma anche verificazioni di tali corrispondenze, le quali pur restando per noi simboliche, ove si presentino con una sia pure relativa costanza o regolarità, indipendenti dall'attività del soggetto, danno conferme o smentite alle nostre ipotesi ontologiche.

L'intero ciclo della *soggettività* dell'umana conoscenza si racchiude pertanto nei seguenti termini rigorosamente tracciati e invariabili: 1° *simbolismo* strutturale, incorreggibile, di tutte le nostre esperienze; 2° *problematicità* del significato ontologico di tale simbolismo e delle sue configurazioni particolari nelle singole esperienze e gruppi di esperienze; 3° *possibilità di verificazioni a posteriori* della relativa *fondatezza* delle nostre ipotesi ontologiche, attraverso l'organizzazione, sì volgare che scientifi-

ca, delle nostre esperienze consecutive (*teoria della previsione*).

* * *

Stabilita questa base comune alla scienza ed alla filosofia, a me sembra che si possano fissare ancora d'accordo dei criteri più circostanziati circa la condotta del comune lavoro e la valutazione dei risultati di esso.

L'accordo è, a mio modo di vedere, raggiungibile almeno su tre punti: 1° sugli *schemi mentali* che operano concretamente nell'esperienza; 2° sulla *funzione ontologica* (corrispondenza fra pensiero e realtà) delle nostre operazioni mentali; 3° sul criterio della *verità* e dell'*errore*.

Sarebbe questo un primo passo, ma un gran passo, al quale altri potrebbero seguire, per più profonde e proficue intese.

Presenterò qui una serie di quesiti.

I. Quesiti d'ordine *strutturale* sugli *schemi mentali*.

1. Sì o no, qualunque esperienza consta di una *relazione*? stabilisce cioè una qualche relazione fra i termini che vi insorgono e vi sono compresi o implicati? — Per mio conto rispondo di sì. Già Lotze nel *Mikrokosmos* (B. IX) definiva la realtà di una cosa come un « trovarsi in relazione » con altre cose • con tutte le cose. Se non che in questa definizione si parte ancora dal concetto di *cosa*, come un quid di dato e di preconstituito rispetto alla *relazione*;

mentre a rigore, sì nel piano razionale che nello empirico, *cosa* è un concetto costruito, secondario, *ipotetico* rispetto a quello di *relazione*. La *cosa* è infatti un *concetto complesso* e un'interpretazione, non una *esperienza primaria*. È una sintesi *derivata*, che contiene già un nucleo di metafisica *in nuce*, come avvertirono chiaramente Locke, Berkeley, Malebranche, ecc. La *relazione* è invece la più elementare delle esperienze, perchè è anche il più semplice degli schemi mentali fra termini che attendono di essere riconosciuti e definiti. Perciò tutta la conoscenza umana ha progredito scientificamente col risolvere le nozioni ingenue e rozze di *cose* sostantivamente intese in gruppi di *relazioni*, anzi più precisamente di *relazioni matematicamente misurabili* (secondo l'intuizione prodigiosa di Leonardo, quando ammoniva che non v'ha scienza, se non passi « per le matematiche dimostrazioni »).

Il Giorgi ha dato secondo me una bellissima definizione di *esistenza* in una nota a pag. 24 delle sue conferenze: *sui fondamenti della geometria*: « Quando è che diciamo che *esiste* un oggetto, una proprietà di un oggetto? Per noi è *esistente* ciò che è *invariante rispetto a certi gruppi di trasformazioni fisiche* ».

Anche Beppo Levi nella sua relazione a questo stesso Congresso Nazionale di Filosofia ha scritto: « Qualunque oggetto ci si presenta *soltanto* per le sue relazioni con altri ». Le citazioni potrebbero continuare. Coloro che argomentano come Rosmini, che per stabilire una *relazione*, bisogna sapere già

di che cosa, fanno grammatica, non scienza. Alla cosa noi arriviamo dalla *relazione*, integrando questa con l'*aggiunta* ipotetico-costruttiva di funzioni categoriche specifiche (la *sostanza*, la *causa*, ecc.).

Psicologicamente parlando, poi, tutto conferma questo procedimento. La *prima* nostra percezione non è di un *oggetto*, bensì di una *modificazione*, di un *cambiamento* nello stato di coscienza in cui ci trovavamo. Ma *modificazione*, *cambiamento*, vuol dire *differenza*, *diversità*; e *differenza*, *diversità* vuol dire *confronto* e *confronto relazione*. Uno stato di coscienza che non muti non è più direttamente e spontaneamente percepito. Se lo percepiamo riflessivamente, ne facciamo il termine di una *relazione*. Resta quindi dimostrato che la capacità d'istituire *relazioni* è il fatto fondamentale di tutta l'esperienza dalla più elementare alla più progredita.

2. Dato che la *relazione* è lo schema fondamentale e universale di qualunque esperienza, possiamo considerare la *relazione* come la *coordinata massima* di ogni nostro sperimentare, sì spontaneo che riflesso? come la *coordinata delle coordinate*, lo schema di tutti gli schemi, la categoria delle categorie? — Per me, sì.

3. E ciò posto è possibile considerare tutte le forme *logiche* (cioè le più astratte forme e condizioni dell'accordo del pensiero con se stesso) e tutte le forme *categoriche* (cioè i modi più universali di pensare la realtà, e quindi di stabilire accordi tra pensiero e realtà) come specificazioni e sviluppi della generica capacità della mente umana di ap-

prendere e stabilire relazioni? E al limite, è ammissibile che si possano ridurre a unico quadro di relazioni tanto gli schemi logici, quanto gli schemi categorici (le categorie *quantitative*, le *qualitative*, e le *dinamiche*)? — Anche qui io per mio conto rispondo di sì; con una riserva circa le interne soluzioni di continuità, sconnessioni e imperfezioni che un tale quadro oggi presenta; stato di cose d'altronde non fatale, ma anzi suscettibile di correzioni, nonchè di nuove e più squisite specificazioni, al modo stesso che il quadro delle categorie di cui noi oggi disponiamo, malgrado queste sue persistenti imperfezioni e lacune, s'è venuto nel corso dei secoli accrescendo e migliorando. Inoltre osservo, dando in questo pienamente ragione ad Aristotele contro Kant, una connessione intima tra le varie configurazioni che le nostre coordinate mentali o categorie hanno assunto, e la struttura grammaticale e sintattica del nostro linguaggio. La qual cosa è confermata dalla diversità di strutture mentali, cioè logico-categoriche, nei popoli che usano linguaggi di struttura grammaticale e sintattica fondamentalmente diversa. E infine rilevo, che il nostro quadro delle categorie — al modo stesso che il nostro linguaggio — s'è venuto conformando nello stato in cui noi oggi lo troviamo ed usiamo, più sotto la pressione di esigenze pratiche, che di teoretiche. Da ciò molte rozzezze e sconnessioni, quando le si trasferiscono e usano nel puro piano teoretico (cfr. specialmente *Verità dimostrate* e *Matematica e filosofia*).

4. Domando: la scienza fa nulla più che constatare, selezionare, condizionare, precisare, misurare (quando le riesca) *relazioni*? A me pare di no. Così si spiega e giustifica, che essa oggi misura, senza sapere che cosa (cfr. *Crisi della scienza*).

5. Possiamo aggiungere che la scienza adempia al suo ufficio principale, quando riesca a cogliere, a isolare e a fissare, delle relazioni *costanti*? siano esse regolari o anche solo approssimativamente tali? E possiamo convenire di chiamare le cosiddette *leggi* dell'accadere scientificamente accertate come *costanti dell'esperienza*? — Non vedo obiezioni possibili.

II. Quesiti di ordine *ontologico*.

1. Sì o no, ogni esperienza — cioè relazione sperimentata — contiene un riferimento esplicito o implicito dell'intera relazione o esperienza a un quid che esista di per sè e indipendentemente dal fatto di essere sperimentato? Anzi più precisamente: un riferimento dei singoli termini compresi nella relazione, dei quali uno è sempre soggettivo (a volte, come nell'automatismo psicologico, sottinteso), e l'altro, quando non sia uno stato del soggetto stesso (come nell'introspezione), può essere un quid di extrasoggettivo o, come si dice, di *oggettivo*? E sì o no, siffatti termini vengono extrapolati, cioè attribuiti, il soggettivo — in modo espresso o tacito — a un *io in sè*, *soggetto* permanente di tutte le esperienze; e l'oggettivo a un *oggetto in sè* o a un *mondo* di oggetti in sè, aventi

esistenza indipendente non solo dal soggetto, ma anche dal fatto di essere divenuti, in quella data relazione, esperienze di quel dato soggetto? — Che così avvenga non mi sembra menomamente dubitabile, nè discutibile. Possiamo anzi aggiungere, che l'uomo volgare, nel suo realismo rozzo, identifica addirittura i termini sperimentati con le supposte realtà, sicchè li tratta come vere e proprie realtà in sè; mentre noi sappiamo già che la relazione sperimentata ha un costrutto irrimediabilmente *simbolico*, perchè condizionato alla costituzione fisiopsichica e logico-categorica del soggetto dell'esperienza; e ha perciò un significato soltanto *problematico*, in qualsiasi suo riferimento a una ipotetica realtà in sè.

2. C'è dubbio, che questi riferimenti a una supposta *realtà*, sì del soggetto e sì dell'oggetto (o di un mondo di oggetti), esistenti indipendentemente dall'esperienza, cioè dalle singole relazioni sperimentate, costituiscano appunto un *riferimento ontologico*? vale a dire un riferimento, il quale postuli, sia pure ipoteticamente, oltre alla relazione sperimentata, un'altra relazione tra i termini compresi nell'esperienza e una certa *realtà* indipendente da questa esperienza? realtà alla quale essi termini vengono attribuiti? Il dubbio non mi sembra ammissibile. Anzi si può constatare con maggiore precisione: 1° che si dà, come s'è detto, un *riferimento ontologico del contenuto oggettivo* (o extrasoggettivo) dell'esperienza a un *soggetto in sè* o a un *mondo* di oggetti in sè, con in più la riserva,

espressa o tacita, ch  di tali oggetti noi coglieremmo solo alcuni momenti e aspetti in seno alla relazione sperimentata; la quale pertanto sarebbe sempre parziale e provvisoria rispetto alla sfera delle esperienze possibili di quella medesima ipotetica realt ; e 2  che si d , come pure s'  detto, anche un riferimento ontologico del termine soggettivo dell'esperienza a un *io*, a un *soggetto pi  profondo*, che noi postuliamo come un *continuum* pi  interiore, come la nostra vera e propria entit , anche qui con la riserva espressa o tacita, che i nostri stati soggettivi e lo stesso nostro *io* psicologicamente costruito e pi  appariscente non sarebbero che proiezioni, anche esse parziali e provvisorie dell'*ego abditus* nella esperienza effettivamente vissuta.

3.   vero o no, che questo riferimento ontologico delle nostre esperienze soggettive e oggettive non solo esiste, e nel modo in cui lo abbiamo descritto, ma   *insopprimibile*? — Neppure di questo mi pare possa dubitarsi. Infatti la soppressione del riferimento dell'esperienza fenomenica a un *quid d'in s * sarebbe un'arbitraria mutilazione dell'esperienza immediata; e arbitraria, perch  noi non potremmo giustificarla senza cadere in contraddizione. Per giustificare la radicale e universale soppressione di ogni riferimento ontologico delle esperienze noi dovremmo poter trascendere le esperienze stesse; e cio  in nome di un fenomenismo estremo fare dell'ontologia trascendentale, nell'atto stesso di negare la possibilit  e legittimit  di qualunque ontologia. Invece il fenomenismo pi  rigoroso e conse-

guente non può che accettare il fenomeno così com'è, quindi coi suoi riferimenti ontologici, dichiarandoli tutt'al più di significato problematico.

4. Se dobbiamo risolverci a stabilire una volta per tutte, che il riferimento ontologico delle nostre esperienze è una *componente costitutiva strutturale* delle esperienze stesse, una specie di *senso vettoriale generale* di tutta l'esperienza, anzi almeno un duplice senso vettoriale generale verso realtà indipendenti: il soggetto in sè e l'oggetto in sè; non dovremo forse anche risolverci a trattare questa componente come una *dimensione* di tutta la fenomenologia, sì oggettiva che soggettiva? una dimensione metafisica per la quale siano da moltiplicarsi tutte le altre dimensioni d'ordine fenomenico, cioè le spazio-temporali, le dinamiche, ecc.? — Ritengo ciò perfettamente legittimo. E per mio conto uso chiamare siffatta dimensione: *dimensione trascendentale delle esperienze* e l'adopero tanto nel senso soggettivo, che oggettivo. Se la parola « trascendentale » suscita qualche apprensione negli scienziati possiamo limitarci a chiamarla *dimensione ontologica* (cfr. *Il nuovo realismo*).

5. La dimensione ontologica delle esperienze non è forse quella stessa orientazione pratica con la quale l'uomo comune si orienta nel mondo delle esperienze possibili e dell'azione per indirizzare e guidare — come s'è già visto — in un modo voluto la successione delle esperienze? — A me pare di sì, con questa differenza, che l'uomo volgare, per trattare i fenomeni come realtà, identifica la dimen-

sione ontologica con le dimensioni spazio-temporali; mentre l'uomo di scienza deve sostituire criticamente a quell'ingenua identificazione il problema del valore ontologico da dare sub conditione alla fenomenologia. Egli deve quindi immettere la dimensione ontologica in tutte le altre dimensioni fenomeniche, come un'*ipotesi* per sviluppare in profondità le esperienze, nella loro relazione con quell'ipotetico reale in sè cui esse corrispondono o quanto meno vengono riferite. Oggi avviene invece che anche l'uomo di scienza, attenendosi restrittivamente (come l'uomo volgare) alle dimensioni spazio-temporali, è costretto ad abbandonare inanalizzati dei *residui* non riducibili a fenomeni spazio-temporali, per l'appunto; residui ai quali pure si danno i nomi gravidi di significato, di *forza*, *energia*, *energia vitale*, *energia psichica*, ecc...; residui che forse detengono il segreto dell'accadere fenomenico.

Se invece noi componiamo la dimensione ontologica, pur nella sua problematicità, con la funzione altrettanto problematica del simbolismo spazio-temporale e con le *ipotesi d'interpretazione* abbozzate nelle nostre categorie — le quali rappresentano lo sforzo, ipotetico ancor esso, di stabilire contatti, corrispondenze, accordi tra il pensiero ed il reale in sè — il risultato dovrebbe esser questo: che noi orienteremo più criticamente, con maggiore consapevolezza, tutti i nostri rapporti con un ipotetico reale in sè, in modo da costringerlo a manifestarsi ognora più chiaramente, benchè sempre in

termini di esperienza, cioè nei soli termini a noi intelligibili. In questo sforzo integrale di tutta la soggettività per vincere i limiti da cui è assediata e le dipendenze che l'opprimono e le oscurità che l'avvolgono, noi dovremmo imparare ad adoperare le dimensioni delle esperienze, le fenomeniche e la trascendentale, le categorie dell'intelletto, pur nel loro attuale stato d'imperfezione, e tutti i principî ontologici escogitati ed escogitabili (come ad es. il principio di causalità, d'indeterminazione, di libertà, di scelta, di probabilità, ecc.) soltanto come *ipotesi di lavoro* e servirci di tali ipotesi e variarle, se occorra, soltanto in ragione della loro utilità e fecondità.

A me questa sembra oramai l'unica via possibile dell'ontologia, scientificamente e filosoficamente intesa. Kant col proclamare soggettive e soltanto soggettive le forme della sensibilità e dell'intelligenza le rese inservibili tanto per la scienza, quanto per la metafisica. Bisogna assolutamente tirarsi fuori da questo vicolo cieco; e l'unica via di uscita e d'avanzata a me sembra l'anzidetta.

Lo *sperimentalismo* diventerebbe *totale*, e si estenderebbe dal *contenuto* alle *forme* stesse delle esperienze, impegnate ancor esse nel cimento del pensare e dell'agire. Questo *sperimentalismo* abbraccerebbe in un unico processo tutti gli sforzi fin qui isolati della filosofia e della scienza, e li renderebbe *solidali* in tutta la loro estensione. E non sarebbe neppure uno *sperimentalismo* circoscritto all'opera di talune menti e a fasi transitorie della

loro evoluzione; ma costituirebbe lo sforzo collettivo e storico dell'*uomo-specie*, del genere umano, la condizione permanente di ogni avanzata dell'umanità in tutti i campi del pensiero e dell'azione. Questa nuova *positività* integrale farebbe convergere ogni nuova conquista, comunque e dovunque ottenuta, verso un unico processo di potenziamento generale e assoluto dell'uomo. Solo che in questa impresa grandiosamente umana, nella quale tutte le stirpi e tutte le civiltà sono collegate, gli avamposti son tenuti dal genio, ma con un indiscutibile primato dal genio europeo e con una funzione delle più aristocratiche, specificamente sua, dal genio italiano.

III. Quesiti relativi al criterio della *verità* e dell'*errore*.

1. Posto che tutta la nostra conoscenza è un laboriosissimo costruito di operazioni mentali per solvarci dal *simbolismo*, attraverso la *problematicità*, e con l'impiego cosciente di tutte le ipotesi di lavoro a nostra disposizione, in sfere di più intrinseco contatto e accordo, di più sicura *corrispondenza*, tra la fenomenologia che viviamo e il reale in sè; abbiamo forse altro mezzo di verifica delle nostre ipotesi ontologiche all'infuori della *ripetizione* delle esperienze e dell'*organizzazione di esse* in un modo voluto e vittorioso? — Non mi pare.

E possiamo confidare in altro progresso di sapere ontologico, che non sia un aumento di *probabilità*, un consolidarsi delle *costanti* (più o meno regolari) che ci sia riuscito di stabilire? una diminuzione delle

fonti e cause di *errori* nelle nostre *previsioni* e *verificazioni*? una progressiva *approssimazione* del nostro sapere a un quid che lo confermi? uno sviluppo di questo nostro sapere in *funzioni di potenza*? — Neanche qui mi pare che ci sia di meglio da sperare.

D'altro lato, possediamo noi nel campo teoretico nulla che valga più di queste approssimazioni? che sia più certo di esse? che abbia oltre a certi gradi di relatività, pur entro questa relatività, gradi d'*intrinseca assolutezza*? — A me non pare.

2. Ed è possibile — tutto ciò considerato — di sostituire alle due maniere tradizionali di concepire l'errore, cioè l'errore come l'*opposto* della verità, e l'errore come *privazione* della verità, una terza concezione, per cui verità ed errore compongono due processi solidali, due funzioni correlative e convergenti di progressive approssimazioni e rettificazioni e svolgentisi tra le sanzioni del rischio e le culminazioni del successo? — A me pare di sì. Aggiungerei anzi per conchiudere che forse qui sta il senso riposto della sentenza di Paolo (*Ep. ai Romani*, I, 14): « Io son debitore ai Greci e ai Barbari, ai savi ed ai pazzi ».

* * *

E qui mi fermo perchè per un primo accostamento critico delle attuali posizioni della filosofia e della scienza, mi sembra sia stato detto abbastanza.

Coloro che sono inclini a semplificare i problemi

e a dare ad essi soluzioni definitive, saranno forse sorpresi e sgomenti di trovarsi in presenza di un duro cammino, del quale non si veda la fine. Ma in realtà è questa la via eroica, che l'umanità, pur inseguendo spesso illusorie prospettive, ha sempre battuto per vivere in profondità quel dramma che io chiamo « metafisica del fatto empirico ». Affinchè lo spirito possa ora con più cosciente impeto sollevarsi dalla sua cosmica dipendenza a grado di cosmica potenza e vincere nella lotta quotidiana del destino dell'uomo contro l'invano, è necessario che tutte le funzioni della mente si raccolgano solidali su posizioni obbligate, che non è lecito nè utile scindere e scompartire tra filosofia e scienza. Evvi una metafisica necessaria, dirò così, strutturale, nella scienza, che noi possiamo sviluppare di proposito, con metodo, senza turbare, anzi fomentando i processi scientifici; ed evvi una positività necessaria, di genere scientifico, e anche essa strutturale, nella metafisica, che noi dobbiamo anzi imparare meglio a incorporare nelle funzioni speculative, per dare a queste più fondamento e vigore.

III

Il diritto al lavoro



IL DIRITTO AL LAVORO

L'*azione politica*, tuttochè condizionata da una assai complessa serie e somma di fattori, può essere orientata nella scelta capitale del *senso storico costruttivo* dall'*intuizione geniale*; ed è saggiamente guidata nei suoi sforzi realizzatori da ciò che Cavour chiamava *il tatto del possibile*.

Nè dell'*intuizione geniale*, nè del *tatto del possibile* siamo in grado di dare più precise definizioni, e tanto meno regole. L'una e l'altro sono privilegi rarissimi di spiriti nativamente condottieri, di fondatori di Stati, di quelli che l'Apostolo chiamava « collaboratori di Dio ».

Comunque e in qualunque caso l'*azione politica*, sì nello sviluppo delle intuizioni e scelte fondamentali, e sì nella necessaria lotta con le resistenze che incontra, si alimenta di pensiero riflesso, discorsivo e dimostrativo, vale a dire di *pensiero teoretico*, o di genere teoretico. A questo essa si appoggia per la ricognizione della realtà storica e

(*) Relazione all'VIII Congresso Nazionale di Filosofia, Roma, ottobre 1933-XI, sul Tema: *Filosofia e politica*.

per la valutazione critica, positiva e negativa, del passato e del futuro umano, sociale, nazionale, ecc.

In questa fase di elaborazione e maturazione *teoretica* dell'azione politica, c'è da segnalare un pericolo. Ed è in quel formarsi e quasi precipitare e cristallizzare di taluni pochi *concetti generali*, che una volta fatto lo sforzo non sempre lieve del fissarli e definirli, rappresentano nel sèguito una semplificazione ed un'economia di operazioni mentali e diventano perciò dei comodi *punti di riferimento* nell'esame delle situazioni, di solito aggrovigliate. L'essere quei concetti belli e pronti e facilmente maneggevoli a tutti, li fa anche valere come buona moneta corrente, ammessa in circolazione da tutti senza difficoltà.

Il pericolo consiste nel dimenticare di aver da fare con dei concetti, nel sostituirli tacitamente alla realtà, anzi nell'identificarli addirittura con essa, e nel perdere di vista la realtà.

Una tale sostituzione è favorita purtroppo da molti secoli di educazione logica, che ha assuefatto le menti di tipo europeo a ipostasizzare, ontologizzare, sostantivare i concetti; a intercambiarli col reale, e (ovvia e naturale conseguenza) a confondere la logica dei concetti — si è anzi all'uopo inventata una cosiddetta *logica reale* accanto alla *formale* — con l'effettivo accadere e divenire della realtà naturale e storica. I più raffinati chiamano questo divenire, alla maniera di Hegel, *dialettica della storia*.

Ciò fa sì che in certe epoche, in dati momenti

critici la mente dei contemporanei si concentri e restringa entro poche e schematiche alternative concettuali — una specie di monoideismo ossessivo o di moda, ch'è lo stesso — con l'illusione che non si possa più nè pensare, nè fare, nè vivere altrimenti.

Si racconta che a una festa da ballo a Parigi, durante le lette dell'opposizione contro il governo di Carlo X, una signorina invitata a danzare dal banchiere Laffitte, gli rispose con una domanda: « prima di tutto ditemi se siete favorevole alla libertà di stampa ».

Io non ballo, ma non mi meraviglierei che oggi in Italia taluna mi domandasse: « Prima di tutto ditemi come mettete d'accordo i concetti d'*individuo* e *Stato* ». A seguire la letteratura politica corrente, quasi non si parla d'altro. Sembra, in taluni settori, impossibile ragionare di Rivoluzione fascista e suoi sviluppi, di sindacalismo e di corporativismo, ecc. senza procedere dalla soluzione del problema dei rapporti, per l'appunto, fra il concetto di Stato e il concetto d'individuo. Il peggio si è, che s'ingenera anche la persuasione, che quando si siano messi bene d'accordo quei due concetti, in modo che sia eliminata ogni contraddizione logica fra loro, tutto vada a posto: la storia, l'economia, la crisi mondiale, la spiritualità umana, e insomma tutto.

Concetti, a mio modo di vedere, in primo luogo mal posti. E d'altronde è così in genere delle coppie di concetti correlativi, che vengono definiti prima

in modo da contrapporli, per poi meravigliarsi di non riuscire a conciliarli; come ad es. i concetti di forza e diritto, autorità e libertà, e simili; mentre i concetti sono come le tasche: vi si trova esattamente quello che vi s'è messo dentro.

Dell'individuo s'è fatto un atomo, quale non è mai stato (non c'è nozione più critica del concetto d'*individuo*, in biologia, prima che in politica; e in politica basta scorrere la serie delle dottrine da Aristotele a Mazzini); e se n'è fatto un'invenzione della Rivoluzione francese; mentre la formazione di un soggetto di diritti e di doveri, responsabile davanti alla propria coscienza, a Dio e al proprio Stato, è, almeno per i popoli più civili d'Europa, una creazione di tremila anni d'incivilimento e precisamente d'educazione religiosa, politica, giuridica, morale.

Nella nozione dello Stato si è certo oggi riconosciuta meglio che per l'innanzi, e al lume delle nuove esperienze storiche, la *funzionalità del limite* fra il diritto pubblico e il privato. Ma molti hanno trovato più comodo sopprimerlo del tutto, col risultato di trasferire nell'orbita del diritto pubblico anche un'infinità di atti privati discrezionali, compresi quelli che il tacere è bello.

Voglio d'altronde fare osservare, che se pure disponessimo delle più perfette definizioni dei concetti d'individuo e Stato, essi non basterebbero mai a contenere tutta la realtà umana e a controllarla. Già il concetto più lato di Stato che oggi possediamo, quello di Stato fascista, ha dovuto regolare le proprie frontiere spirituali, dopo di avere rego-

late le frontiere territoriali, con la Chiesa; e tutti sappiamo quanto il regolamento sia stato laborioso e difficile. Dall'altra parte il concetto più lato d'individuo che oggi ci viene proposto, o meglio riproposto, per cui esso, secondo alcuni ritardatari della filosofia hegeliana, s'identificherebbe senza residui, nientemeno! con quello di Stato, è, a parte ogni altro ordine di considerazioni, un concetto di origine e d'ispirazione protestante, alla cui stregua soltanto è possibile incorporare nell'idea di Stato anche la somma degli interessi religiosi e stabilire l'equazione *Individuo = Stato*, in simmetria con l'altra equazione: *Individuo = Chiesa*.

Questi pochi cenni non esauriscono l'argomento, naturalmente; ma vogliono servire ad additare le insormontabili difficoltà cui si va incontro, quando si vuole adagiare semplicisticamente la realtà umana stirandola o raccorciandola, sul letto di Procuste di alcuni pochi concetti.

Senza dire che tutti questi procedimenti mentali, che sembrano squisitamente politici, fanno troppo di... logica deduttiva. Siamo sempre alle solite; e cioè a considerare la politira non come attività creatrice, ma come un campo di applicazioni dedotte da alcuni postulati e principi prefissati. Ha un bel ripetere Mussolini: « la Rivoluzione è e deve restare una creazione continua del nostro spirito e della nostra ansia di combattimento ». Sono le teste che bisognerebbe rivoluzionare, cominciando dal metterle in grado di capire, che la

logica dei concetti è una cosa, e la logica dei valori umani un'altra.

* * *

Per uscire dalla cerchia di suggestioni e paralogismi, entro cui si restringono le menti col troppo concedere ai concetti, e ai concetti alla moda, mi permetto di sottoporre tutto un altro ordine di considerazioni, che a me sembrano della massima importanza e che non vedo affatto campeggiare nelle discussioni correnti.

Quando si parla di *crisi del capitalismo* (con la quale secondo alcuni s'identicherebbe tutta la crisi economica mondiale), si esagerano, a mio giudizio, taluni aspetti, divenuti oggi nocivi, di quella che fu chiamata « rivoluzione industriale », e si trascurano altri momenti di essa positivamente e durevolmente utili. Fra questi ultimi vorrei mettere in evidenza le imponenti *esperienze tecniche*, che il capitalismo industriale ha potuto attuare durante un secolo e mezzo di sviluppo in regime liberista, favorito dall'aver avuto dinanzi a sè aperti senza quasi frontiere, nè inciampi, i mercati mondiali.

Queste esperienze di capacità tecniche prodigiose, per cui oggi sarebbe possibile per es. ad una sola fabbrica di un determinato prodotto di coprire, al minimo costo e con la migliore qualità di esso, l'intero fabbisogno mondiale, sono a mio giudizio una vera conquista della potenza umana.

Se oggi il capitalismo industriale, che ha invaso

anche l'agricoltura, è entrato in crisi, ciò si deve, almeno in parte, alla sua stessa potenza, cresciuta al punto da rendere necessaria l'assurda e immorale distruzione dei prodotti invenduti. E si deve principalmente al fatto, che capacità tecniche simili e concorrenti si sono venute a scontrare sugli stessi mercati e cercano di tutelarsi — nella saturazione di tali mercati — coi divieti d'importazione, con la lotta delle tariffe doganali, coi contingentamenti, ecc. Infatti nelle Conferenze Economiche Mondiali (Ginevra, Stresa) i rappresentanti della grande industria internazionale si sono presentati sempre con la naturalissima richiesta di restituire al capitalismo la piena libertà di commercio (il più liberale *laissez faire, laissez passer*), della quale esso ha goduto e di cui s'è avvantaggiato nel suo primo e progressivo affermarsi: quindi abolizione di barriere doganali, di restrizioni commerciali d'ogni genere, guerra ai nazionalismi economici, dichiarati ridicoli e impotenti e in ogni caso troppo costosi, ecc.

L'ideale del capitalismo — giustificato dalla sua stessa potenza economica e sufficienza tecnica — sarebbe di ridurre il mondo intero a un solo mercato, senza frontiere politiche e con una sola moneta, l'oro.

Che cosa urta contro questo programma del capitalismo, che involge l'estrema mobilitazione del diritto di proprietà, sino all'anonimato internazionale? programma intrinsecamente apolide, ma lanciato alle più potenti e feconde e utili realizzazioni

tecniche? Vi si oppone il problema del lavoro umano. Cioè: il problema della produzione dei beni, visto non soltanto sotto l'aspetto tecnico ed economico, ma anche sociale ed etico; il problema dell'impiego delle forze umane non come semplice coefficiente fisico della produzione, ma come la vita stessa dell'uomo, come il mezzo più sano, anzi necessario per lo sviluppo delle sue capacità, attitudini, abilità; come la scuola alla quale egli educa la sua intelligenza, il suo spirito d'iniziativa, di sacrificio, di disciplina, d'ordine, di collaborazione.

All'indiscutibile vantaggio economico del miglior prodotto al minor costo, oggi i popoli civili hanno capito ch'è preferibile d'impiegare quanto più le proprie stesse energie produttrici, le proprie forze umane e risorse naturali.

Questa è la radice dei vari nazionalismi economici, che si scontrano non pure fra loro, ma principalmente con quell'industrialismo apolide, il quale li soverchia con la propria indiscutibile superiorità tecnica ed economica, e li violenta spesso con l'imposizione, da parte dei paesi più forti, della clausola commerciale della nazione più favorita; quando non pure li atterra col *dumping*.

Due grandi vie ci stanno pertanto dinanzi, e la umanità è oggi veramente a un bivio di orientazione, senza che esso costituisca tuttavia un dilemma inesorabile (poichè le soluzioni di compromesso finiscono poi sempre col prevalere): o abbassare tutte le frontiere economiche e affrontare i pro-

blemi esistenziali dei popoli il più possibile in senso universale; oppure innalzarle ancor più e risolvere tali problemi il più possibile in senso particolaristico.

Verso la prima soluzione spingono, come ho detto, le grandi capacità tecniche dell'economia capitalista, e a di più quel nuovo senso geografico del mondo, che si viene sviluppando dalla crescente facilità e rapidità delle comunicazioni e dei trasporti. Essa è appoggiata anche da quel principio del *complementarismo economico* fra paesi e paesi e persino continenti e continenti; cioè dal principio della *divisione geografica del lavoro e della produzione*, che fu un dogma dell'economia liberista, mentre in fondo non rispecchiava che la situazione privilegiata dell'economia britannica nel mondo. Intanto è singolare che mentre il resto del mondo continua a guardare al miraggio dell'unità economica universale, proprio la Conferenza Imperiale Britannica di Ottawa (1932) ha abbandonato il principio della porta aperta e denunciato nei confronti del resto del mondo la clausola della nazione più favorita.

Oggi è dunque almeno discutibile, se il domma dell'unità economica mondiale conservi come principio la sua apoditticità; se esso non si debba considerare condizionato a una certa situazione politica e tecnica della economia, non fatale, nè definitiva e forse già oltrepassata; se la evidenza e ragionevolezza di esso domma non siano più apparenti e seducenti, che intrinseche e assolute. Si può

invece pensare che si delineino all'orizzonte sempre maggiori possibilità di autosufficienza economica di « unioni » proporzionatamente vaste e varie, e ciò in virtù di progressi tecnici di ogni ordine. Si badi per es. alla quasi generale possibilità di rendere irrigui terreni aridi, alla sempre più facile fabbricazione quasi illimitata di sostanze azotate e di concimi chimici, alla sempre più economica produzione dell'energia motrice, e a innumerevoli altri fattori di progresso tecnico, attuali e futuri, prevedibili e imprevedibili. Questo nuovo ordine di considerazioni e di possibilità congiunto con le ragioni etiche e politiche dianzi accennate, rende pensabile e plausibile anche la seconda soluzione tendente all'autonomia economica particolare.

Nel conflitto ormai aperto si può essere sicuri che prevarranno, almeno per qualche tempo, le preoccupazioni d'ordine umano e sociale, interne e proprie di ciascun paese, e specialmente in un paese come l'Italia, sollecito in primo luogo della tutela della propria vita nazionale e della sanità delle proprie stirpi.

Tanto più che noi abbiamo dovuto fare nell'ultimo decennio esperienze tristissime tutte a sfavore dell'industrialismo internazionaleggiante.

Guardiamo un po' a quel ch'è accaduto da noi. La grande industria, che s'era impegnata, con giusta ambizione e con qualche successo, nella conquista dei mercati internazionali — nè ancora ha deposto le sue mire, d'altronde lusinghiere e in parte utili, di gara mondiale, cioè quell'ardore di

avventura, ch'è come un trasporto romantico, ereditato dai tempi di tutte le audacie, anche economiche, in un mondo aperto e quasi illimitato —; ebbene, la nostra grande industria, quando cominciò a soffrire la propria crisi a sfondo internazionale, anzichè ripiegare su posizioni nazionali, ha voluto mantenere ad ogni costo, d'altronde per un naturale istinto di conservazione, le sue più ampie basi. A questo scopo essa ha convogliato e assorbito, attraverso le banche, risparmi, depositi di varia natura e tutto il credito disponibile, sottraendolo ad ogni altro più modesto, ma sicuro impiego. Peggio: questo trasferimento quasi totale del credito a esclusivo puntello della grande industria esportatrice, oltre a creare nuovi e disperati immobilizzi, è stato eseguito disastrosamente, con un'azione positiva di demolizione, la media industria; la quale, per essere commisurata al consumo interno, era la più organica e sana delle nostre strutture economiche, alimentata da un normale capitalismo e sorretta da un credito saggiamente distribuito e solidamente affidato.

Quando oggi si parla di ricostruzione economica, a me sembra difficile che la si possa ragionevolmente intendere altro che nel senso di ricostituire anzitutto la media industria e di fondare l'azione industriale principalmente sul consumo interno.

Naturalmente la grande industria, orientata sempre verso la riconquista dei mercati internazionali, obbietterà, che anche l'esportazione è neces-

saria, quando non foss'altro per controbilanciare la non meno necessaria importazione di materie prime e di prodotti indispensabili. Ed è vero anche questo. Ma qui a me sembra si debba considerare un problema nuovo, che in regime liberista non solo non si poneva affatto, ma sarebbe apparso assurdo: se cioè esista un *limite di convenienza* nell'esportazione, oltre il fabbisogno necessario a controbilanciare l'importazione.

Io dirò francamente che, a prescindere dalle presenti circostanze, nelle quali il problema si complica coi pagamenti dei debiti di guerra (pagamenti che d'altronde gli Stati creditori pretendono di ricevere in *oro*, e non in *merci*), una esportazione *illimitata* e normalmente *superiore* all'importazione si risolverebbe in un danno del paese esportatore. Infatti, l'eccedenza sarebbe coperta con l'importazione di *valuta estera*. Ma la valuta estera vale, in definitiva, soltanto se ed in quanto si spenda nel paese di emissione. Quindi l'eccedenza di valuta importata non avrà valore, se non quando sia convertita in *consumi* nei paesi d'origine; e questi consumi si effettuerebbero a profitto della produzione di tali paesi e a scapito dei consumi interni del paese importatore di valute. Per essere più precisi, c'è da scommettere, che ne sarebbero aumentati i consumi di lusso all'estero, da parte di quei consumatori che neppure oggi, malgrado il deficit della bilancia internazionale, rinunziano alla loro impazienza di godere quei consumi più raffinati, che non credono di trovare all'interno. In

fondo è lo stesso fenomeno per cui il mondo intero è stato invaso almeno da tre generazioni di inglesi renditieri e inoperosi.

Se e come sia possibile proporzionare nei congrui casi *importazioni ed esportazioni*, prescindendo dalla attuale contingenza del pagamento dei debiti di guerra, è un problema di *economia organica*, indubbiamente difficile a risolvere, ma non insolubile (già problemi economici insolubili non ne esistono), specie in un'epoca come la nostra, che sta facendo nel commercio internazionale le esperienze nuove dei contingentamenti, e marcia a rapidi passi verso un'*economia programmata o regolata*, come pure si dice.

Ma in ogni caso dovrà essere riconsiderato il problema di proporzionare almeno le importazioni, fossero pure di materie prime, alle esportazioni. E questo dipende da noi. Non si ha il diritto di spendere più di quello che si possa effettivamente pagare. E ciò tanto meno all'estero, dove, se non si paga in merci, si deve pagare in oro e con accensioni di debiti onerosi. Se persino una bilancia commerciale normalmente *favorevole* si risolverebbe, come ho detto, a vantaggio della produzione straniera, che dire di una bilancia commerciale normalmente *sfavorevole*, la quale produce un dissesto immediato, sempre più grave e alla lunga incolmabile?

Bisogna dunque secondo me imporsi la disciplina di tenere la bilancia in costante equilibrio. E ciò avrebbe, fra tutti gli altri effetti salutari, quel-

lo di svincolare la moneta propria dalla soggezione dell'oro, e dalle complicazioni che il mercato dell'oro per conto suo produce. Al limite ideale del sistema, l'oro non servirebbe normalmente più a nulla, nè al commercio esterno, nè all'interno. Avrebbe solo funzione quale riserva di guerra,... come il tesoro di Delo.

* * *

Veniamo allora a considerare lo sviluppo economico di un paese in funzione dei bisogni interni.

Qui il capitalismo industriale, armato delle sue prodigiose esperienze tecniche, potrebbe e dovrebbe intervenire con la pienezza dei suoi mezzi: nè mai dovrebbe essere considerato come una maledizione e fonte di rovina, bensì come un indice della cresciuta e crescente potenza di un popolo civile.

Solo che oggi tale intervento deve avvenire con un'articolazione tecnica immensamente più agile e più duttile, di attrezzature e disattrezzature, d'impianti e reimpianti, di avviamenti industriali variabili a seconda dei prodotti richiesti; un'articolazione questa, di cui l'industria di guerra ha dato cospicui esempi e che la grande industria esportatrice è lontana dal possedere, immobilizzata com'è nella produzione di alcune poche voci di merci esportabili.

Aggiungerò che l'organizzazione sindacale fascista può favorire la nuova condotta industriale a larghi quadri mobili, fondendo e articolando me-

glio le categorie operaie e costituendole in masse di manovra, disponibili e variamente adoperabili secondo la strategia e tattica industriale del momento. Ciò sarebbe oggi più facile, anche perchè la specializzazione è richiesta solo in certi gradi superiori della tecnica industriale, mentre il tecnicismo generico tende a permeare con una tal quale similarità di strumenti e di abilità i più svariati e remoti rami del lavoro, persino l'agricolo.

Qual'è l'ostacolo alla utilizzazione delle immense capacità tecniche del capitalismo e della migliore organizzazione delle forze lavoratrici, in servizio del consumo interno?

A colpo sicuro si risponderà che i consumi interni sono necessariamente limitati.

Limitati da che? domando io. Dal basso tenore di vita della massima parte della popolazione. E perchè questo tenore di vita è mantenuto, malgrado ogni progresso civile, ostinatamente basso?

A questa domanda non si può dare alcuna ragionevole risposta. Perchè, se il consumo attuale è in certo modo prefissatto dalla quantità aritmetica di danaro disponibile sul mercato per quei dati bisogni, questo limite non è fatale, nè assoluto.

Se una responsabilità dobbiamo attribuire al capitalismo, essa sta secondo me nell'avere, avvalendosi di tutte le facoltà incontrollate del regime liberista, seguito lo stimolo a produrre nelle direzioni che offrivano le maggiori probabilità di successo dell'impresa e i maggiori profitti per il capitale, anche a rischio di fare una concorrenza demo-

litrice all'interno o di correre l'avventura dei mercati internazionali; e dunque di avere amministrato il capitale con vedute particolaristiche, anzichè mettersi innanzi un piano corrispondente ai bisogni globali e progressivi del proprio paese e di tutto un popolo.

Ma c'è ancora una falla nel sistema, che dimostra l'insufficienza e incapacità di esso e trae seco la condanna irreparabile del liberismo economico, malgrado le sue benemeritenze e i suoi splendori e trionfi del passato.

Il liberismo economico è un sistema intelligentissimo, pieno di recondite armonie e di controlli automatici sorprendenti. Ma esso basta a una sola condizione, quella di bastare. Oggi invece esso è giunto alla seguente situazione paradossale: 1. *disoccupazione permanente*, e non più soltanto *marginale*, di sterminate masse umane; quindi insufficienza patente e confessione mortificante di un limite nell'ordinamento economico attuale a impiegare tutte le forze umane disponibili e a risolvere al tempo stesso i problemi esistenziali per volumi di popolazioni, quante e quali quelle d'oggi; 2. il persistente *basso tenore di vita* della maggior parte della popolazione, mentre si lasciano inoperose e prive d'impiego immense riserve di lavoro umano, le quali potrebbero essere destinate a produrre beni utili per tutti e ad elevare il tenore generale di vita; 3. la *reductio ad absurdum* dell'intero sistema, ch'è il fenomeno tutto liberistico e capitalistico della *distruzione volontaria del prodotto*, nel tempo

stesso che vaste sfere di bisogno di quel prodotto medesimo rimangono inappagate; e senza che lo Stato, che pure da millenni ha affermato il suo diritto per es. all'eredità giacente, senta di potere intervenire in nome di un superiore interesse della collettività politica e giuridica, a protezione di quella quota parte di diritto comune ch'è incorporata in ciascuna forma di ricchezza e che nessuno si può arbitrare di portare a zero (1).

Il buon senso dice, che, se si mettessero in azione le immense capacità tecniche del capitalismo industriale e s'impiegassero tutte le forze di lavoro disponibili ed oggi lasciate inattive nel marasma della disoccupazione, si entrerebbe in una fase di progresso illimitato per tutti; a ciascuna famiglia la sua casa comoda e igienica, uso e godimento generalizzato dei ritrovati della civiltà, ecc.

* * *

I principali ostacoli, nonchè alla realizzazione, al concepimento di un programma siffatto sono a mio credere i seguenti:

(1) Su questo punto è interessante quanto scrive l'americano gen. Johnson, collaboratore di Roosevelt: « Ciò che vi è d'assurdo nei tre miserabili anni che abbiamo passato, è l'offesa al senso comune ch'essi rappresentano. Migliaia di persone senza alloggio in città che avevano le case vuote; milioni di affamati davanti ai granai pieni; milioni di straccioni davanti a montagne di tessuti. E' veramente stupido. E' come una storia di fate... So bene che esiste una teoria secondo la quale non si dovrebbe fare assolutamente nulla. Ciò somiglia molto alle obiezioni che si facevano a Jenner al momento di introdurre la vaccinazione contro il vaiolo... » (dal *Popolo d'Italia*, 23 novembre 1933-XI).

1°) il modo in cui oggi ancora il *capitale* si costituisce. Esso è dovuto, come si sa, al risparmio privato o al profitto di un'impresa reimpiegato nell'impresa stessa o in altre imprese. Come tale è esposto a mille alee;

2°) il modo in cui avviene la *somministrazione del capitale* alle imprese. Tutti sanno a quali criteri soggettivi e a quali vedute particolaristiche, spesso erronee, una tale somministrazione è dovuta, ora troppo pavida, ora troppo corriva; donde arresti o dissipazioni senza fine;

3°) la mancanza di una *unità di misura dei valori*, che costituisca il vero comune denominatore, relativamente stabile, ma sensibile alle variazioni, dei *diritti economici*. Ognuno sa quanto imperfetta sia la moneta attuale, malgrado i suoi pregi grandissimi, a compiere una siffatta funzione. Oltre alle molte cause di oscillazione, v'è la sua dipendenza dall'oro, e l'oro è a sua volta una merce, che subisce, ancora come al tempo dei Fenici e dei Greci, vicende per proprio conto (limitazione in quantità, vario costo di produzione ecc.), le quali non hanno nulla a che fare coi diritti economici, che la moneta dovrebbe esprimere e misurare. Vorrei anzi accentuare a questo proposito lo squilibrio dell'attuale situazione monetaria, dato che le transazioni con l'estero, nelle quali l'oro è indispensabile, si aggirano, ad esempio, per l'Italia intorno ai 5 o 6 miliardi, mentre quelle del commercio interno ammontano ad oltre un centinaio di miliardi all'anno: nè si vede perchè il sottile rapporto con

l'estero debba esercitare una preponderanza assoluta sull'intera economia interna. Ci manca ad ogni modo in questa economia più nostra quel *simbolo del potenziale economico*, che segua da vicino le variazioni dei diritti economici del lavoro e di tutti gli altri fattori della ricchezza; e che serva a quotarli nella misura del loro effettivo intervento e della loro reale efficienza nella produzione della ricchezza.

* * *

Immaginiamo di potere ora conformare tutta una società economica in base a una certa risoluzione dei problemi suaccennati. Che cosa si avrebbe?

1°) La *formazione del capitale* verrebbe ad esser sottratta il più possibile all'alea individuale; e confidata a un *prelevamento a larghissima base sulla ricchezza prodotta*, analogo per es, al prelevamento delle sementi sulla messe di ciascuna annata; una specie di sistema assicurativo collettivo e obbligatorio, ma sempre col riconoscimento e premio del maggiore apporto individuale. Si otterrebbe così, da un lato, di spersonalizzare e di normalizzare la creazione del capitale, mentre dall'altro si manterrebbe viva la spinta e vivo l'interesse personale a concorrere alla sua formazione. In ogni caso si avrebbe una correlazione funzionale fra gli accrescimenti della ricchezza e la più larga ricostituzione del capitale necessario a riprodurla e ad amplificarla; e quindi un rapporto dinamico e progres-

sivo di riadeguazione del capitale alle successive esigenze e alle nuove possibilità.

2°) La *gestione e somministrazione del capitale* verrebbe affidata ad organi direttivi competenti, i quali avrebbero in mano il vero potere regolatore di tutta la condotta industriale e confiderebbero il capitale ai veri tecnici. È impossibile concepire un'economia programmata, senza concentrare la funzione della somministrazione del capitale in organi capaci di sentire e indirizzare le esigenze dell'economia nazionale. Una tale concentrazione svincolerebbe i condottieri tecnici delle imprese dalla loro attuale diretta dipendenza dal capitale privato, e li accosterebbe automaticamente, sebbene in un grado gerarchico superiore, all'intero ceto dei lavoratori, a cui effettivamente appartengono, con la conseguente eliminazione del contrasto di categoria fra *datori di lavoro* (denominazione alquanto ambigua e infelice) e *lavoratori*. Inoltre la concentrazione renderebbe possibile di concepire vasti piani industriali a base totalitaria.

3°) La creazione di un sistema di canalizzazione *interna e diretta tra produzione e consumo*, avrebbe per effetto di proporzionare il consumo alla produzione, non già questa a quello. Infatti la scala dei bisogni, specie in una popolazione in continuo aumento e in continua elevazione civile non può essere arrestata a un certo grado di quantità e qualità, se non artificialmente e arbitrariamente. Bisogna tornare ai rapporti elementari. Siamo tutti associati e cointeressati alla produzione. Tanto si produce,

tanto si distribuisce. Più si produce e più si distribuisce. Più si distribuisce e più si consuma. Naturalmente diamo per trovato un mezzo di distribuzione e circolazione che segua, sia pure per unità, come usa la moneta, queste variazioni dei diritti economici; e che obblighi al consumo (es. un tipo di *moneta con scadenza* della sua validità), senza pregiudizio del risparmio di una aliquota convertibile in *moneta stabile*. Constatiamo inoltre, che trovato un tale sistema interno di distribuzione e circolazione dei beni, su di esso non avrebbero più influenza le vicende dell'economia nelle sue relazioni con l'estero, perchè queste, come ho dimostrato, dovrebbero contenersi normalmente in una misura bilanciante.

Quando tutto questo sistema di nuovi fattori e criteri direttivi dell'economia entrasse in azione, noi non avremmo più ragione di oziare intorno a questioni di lana caprina, se il capitalismo sia un bene o un male. Ben più, noi potremmo trarre da tutte le conquiste del passato e dalla nuova organizzazione presente e futura delle forze produttrici, ragione per proclamare finalmente accanto al dovere del lavoro, già affermato nella Carta del 1927, il *diritto al lavoro*, ch'è sinonimo di diritto alla vita, diritto alla vita sociale, diritto di perfezionarsi e di servire. E sarebbe questa la più grande conquista etica dei tempi moderni e il più alto trionfo dell'*idea fascista*.

Infatti la nuova organizzazione sarebbe realizzabile essenzialmente su basi *corporative*, perchè così

soltanto sarebbero governabili le grandi forze e attività impegnate a collaborare all'incremento dell'economia nazionale sotto una disciplina unitaria, armonizzatrice e potenziatrice (1).

* * *

A me ora non importa nè punto nè poco di stabilire, se il nuovo sistema, che dovrebbe assumere la responsabilità di assicurare lavoro per tutti e di elevare al tempo stesso progressivamente il tenore generale di vita, si chiami *socialismo di Stato* o altrimenti. Mi lusingherebbe che vi si ravvivasse dell'italianissimo Fascismo.

Mi preme invece di far rilevare, che tutto l'indiscutibile progresso qui avvistato, sarebbe realizzabile senza toccare l'istituto fondamentale della *proprietà privata*, col quale il capitalismo viene erroneamente confuso, mentre questo è solamente una certa forma tutta moderna e parziale di « mobilitazione del diritto di proprietà ».

Accade oggi in Italia di sentire attaccare con insistenza, anche da menti elette — e noi ne abbiamo avuto un nobile saggio anche in questo Congresso (2) — il diritto di proprietà. Certo non vi è nulla di assoluto a questo mondo; e noi assistiamo nella nostra epoca, specialmente dalla guerra e dal

(1) *Il diritto al lavoro* è stato affermato tre anni dopo nella Costituzione di Stalin del 5 dicembre 1936.

(2) Relazione di S. E. De' Stefani.

dopoguerra in poi, a un crescente relativizzarsi dei diritti privati.

Se non che quel *tatto del possibile*, a cui ho accennato in principio, c'impone di esaminare, se non sia opportuno di esaurire tutte le possibilità di un sistema, prima di passare a un altro, quando il primo realizzi già una somma di condizioni vitali positive, non sicuramente sostituibili nel secondo. In particolar modo c'è da chiedersi, se sia davvero necessario o conveniente per le maggiori conquiste e fortune della economia generale, intaccare alle radici l'istituto della proprietà, che, comunque si definisca, è connesso con istinti profondi e utili, perchè dinamogeni, della personalità.

Altra cosa è il problema di gravare la proprietà, in tutte le sue forme, di una responsabilità sociale, senza per questo sottrarle, anzi stimolandone, i moventi della massima efficienza.

« Noi ci muoviamo verso una nuova *integrazione sociale*.

« Ingenuo è — così scrivevo nel 1920, quando fra noi infierivano le tendenze bolscevizzanti — ch'essa possa consistere in un *comunismo universale*, sotto la mastodontica burocrazia, (non se n'ha dunque abbastanza di burocrazie?) di uno Stato-provvidenza, onnipotente, onniscente, onnipresente,

« Illusorio è che ad essa si possa giungere per la via dei *sindacati* (mi riferivo ai sindacati *rivoluzionari*). Essi sono la forma più pericolosa di disintegrazione politica e sociale, se non dominati da

un'idea di Stato, che tutti li comandi, subordini, disciplini.

« Ingiusto e pericoloso è che vi si possa giungere con la sovrapposizione di una sola classe sociale a tutte le altre (*erano i tempi in cui si gridava: tutto il potere al proletariato!*), o con la riduzione di tutte le attività umane al tipo del lavoro operaio, e di tutti i diritti sociali al salario.

« La nuova integrazione sociale non può trovare la sua formula se non in visioni più ampie, in principi più giusti.

« Il problema si pone così: *Come conservare alle forze umane le basi del loro massimo sviluppo e rendimento, subordinandole a una disciplina riflessa di solidarietà sociale?*...

« *Socializzare le cose* potrebbe significare, togliere alle singole personalità le basi del loro massimo rendimento, anche sociale; *socializzare le attività*, in ciò ch'esse hanno di necessariamente solidale, significherebbe invece garantire nella loro vera sede gl'interessi di tutti dalle defezioni o dalle intemperanze degli egoismi individuali.

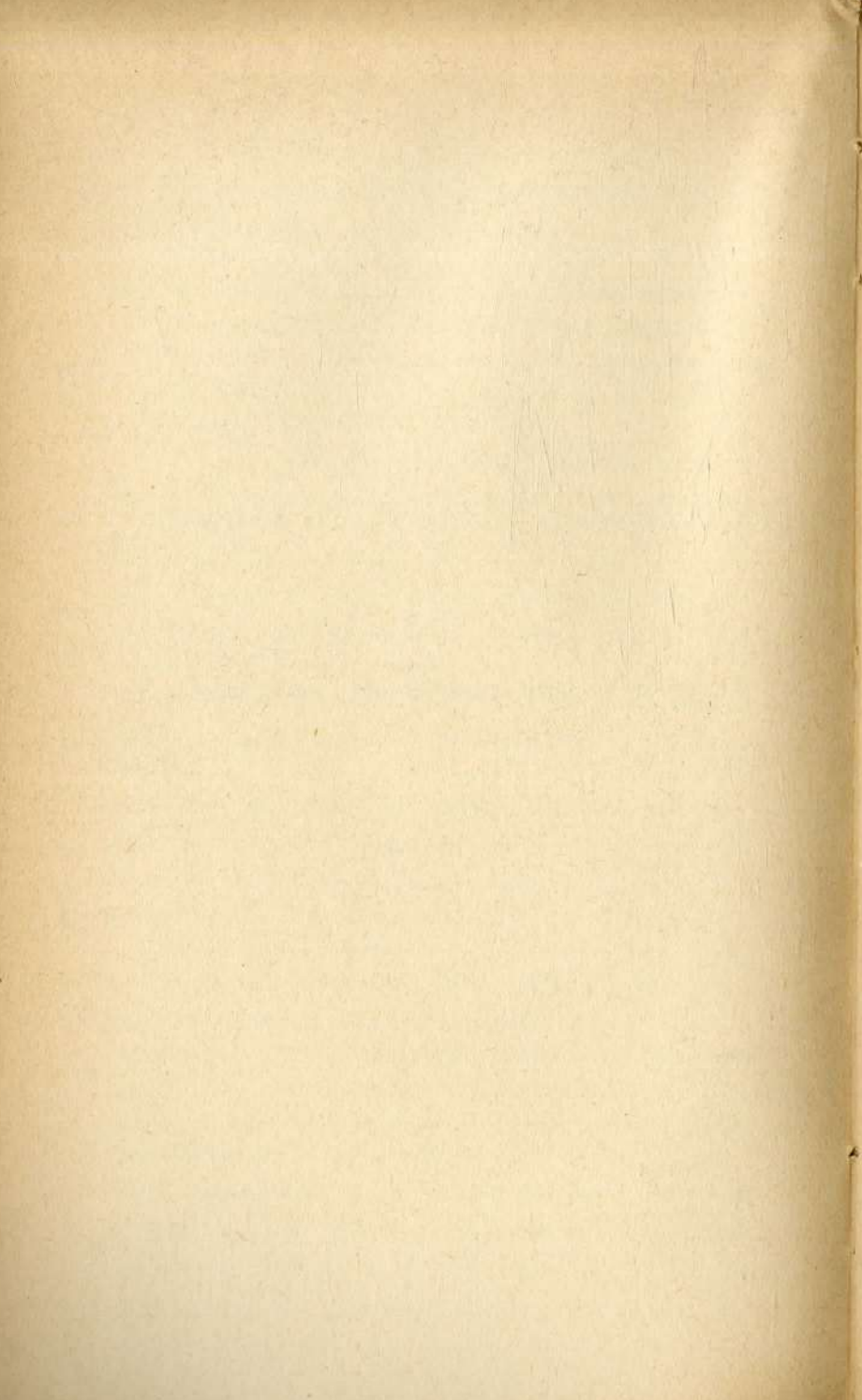
« Di tal guisa il problema dell'attribuzione della proprietà perderebbe di ogni reale significazione ed importanza nei riguardi della collettività, la quale sarebbe sufficientemente garentita e conseguirebbe anzi il massimo delle utilità, mediante *il controllo sociale sull'impiego produttivo delle fonti della ricchezza e la disciplina sociale di tutte le attività economiche* ». (v. *L'ora presente*, Palermo - Discorso del 25 aprile 1920, pagg. 18-20).

Oggi ancora penso come allora.

IX Congresso Nazionale di Filosofia

I

La missione della filosofia nel nostro tempo



LA MISSIONE DELLA FILOSOFIA NEL NOSTRO TEMPO

Questo Congresso si riunisce a pochi giorni di distanza dalla chiusura dell'VIII Congresso Internazionale di Filosofia di Praga. Chi ha assistito a quel Congresso, ha avuto agio di constatare, che le sole direzioni utili nelle quali il pensiero mondiale oramai avanza, e fuori delle quali non è che un confuso annaspare o uno stanchevole rimuginare il passato, sono quelle medesime nelle quali l'VIII Congresso Nazionale di Filosofia di Roma e questo IX Congresso di Padova hanno impostato, aggiornandoli, i problemi del conoscere, del valutare e dell'agire.

Se un più circostanziato confronto si volesse poi fare, esso si concluderebbe a favore delle posizioni italiane, ancor più avanzate per rigore di tecnica,

(*) Discorso inaugurale del IX Congresso Nazionale di Filosofia - Padova, 20-27 settembre 1934-XII. Su questo stesso tema avevo fatto una relazione all'VIII Congresso Internazionale di Filosofia a Praga. Il testo di quel discorso nell'originale francese è pubblicato nel volume degli *Atti* di quel Congresso.

per ampiezza di prospettive, per agilità di movenze, per slancio di umanità e di poesia.

Non è ancora il primato, tanto meno un primato riconosciuto; ma è tal cosa che basta a dare più che un presentimento, confortato, com'esso è, da molti elementi di prova: che il pensiero italiano, disincagliato dalle secche e ripreso l'alto mare, sarà di nuovo primo nelle esplorazioni e conquiste della spiritualità umana.

Chi volesse un cenno meno vago di quelle che io chiamo le *direzioni utili*, potute avvistare nel movimento filosofico mondiale, registrato a Praga, e che corrispondono alle tendenze più profonde della nuova filosofia italiana — non una filosofia che abbia un nome e cognome, ma quella che si sprigiona da innumerevoli processi di revisione e di critica, in fermento e in sviluppo non nel solo campo filosofico, ma in seno agli studi scientifici, sociali, giuridici, religiosi, oltre che nell'anelito, quasi generale, degli spiriti — deve qui contentarsi di questo semplicissimo schema:

bisogno assoluto di una *nuova positività*, che consenta al pensiero di ristabilire, e definitivamente, un ricambio normale attivo e continuo con tutti gli effettivi acquisti del sapere scientifico;

tendenza ad eliminare definitivamente ogni dualismo, ogni antitesi, ogni rivalità, tra questa nuova positività e quella *metafisica necessaria*, ch'è insita — per ragioni strutturali della mente umana — fin nella scienza più rigorosamente obbiettiva e in

ogni processo del conoscere, del valutare e dell'agire;

proposito di attingere a tutte le risorse mentali e a tutte le fonti dell'*esperienza*, sia storica, sia attuale, sia scientifica e sia integralmente e originalmente vissuta, per ridare ali, e più poderose e sicure, agl'impeti della spiritualità costruttrice di realtà umane in un mondo *non* umano.

Queste, benchè disegnate anch'esse in modo ancora assai vago, le linee di una ormai quasi generale conversione e impressionante convergenza degli spiriti. Riconosciutele, ci sarà anche facile stabilire con sicura approssimazione: che va e andrà più avanti la filosofia che sia meglio armata di una *tecnica del pensiero* più progredita. Ed infatti è nel piano tecnico che, a mio giudizio, si può già parlare di una più progredita filosofia italiana.

Su questo punto cruciale dell'attuale momento filosofico, mi propongo d'intrattenermi in questo mio discorso, anche perchè precisamente in questa direzione un passo notevole fu fatto a Roma e uno più decisivo dovrà esser fatto a Padova.

* * *

Se si confronta la fecondità, novità, varietà, ricchezza d'*ipotesi filosofiche* che si palesa nei sistemi dell'antichità classica, ed anche del Medio Evo (per es. tra le scuole francescane), e nella filosofia del Rinascimento, nel Razionalismo, e persino dopo Kant fino alla metà, all'incirca, del sec. XIX; se si

confronta, dico, la molteplicità e originalità audacemente personale nella scelta delle premesse, delle idee generatrici, di principi informativi, dello stile mentale, dell'architettura concettuale, ecc..., con la povertà d'invenzione della filosofia contemporanea, e se questa povertà si mette a riscontro con l'*ipertrofia critica* che la filosofia d'oggi presenta; c'è motivo di pensare che lo sviluppo dei poteri d'analisi si sia compiuto a spese dei poteri sintetici dello spirito.

Così è infatti. E ho appena bisogno di ricordarvi, che si è preteso financo di fare una teoria di questa involuzione, di questa impotenza, di questa sterilità, elevando a principio la rinuncia della filosofia alle sue funzioni sintetiche e questo suo rigido restringersi all'ufficio epistemologico, alla gnosologia, alla criteriologia.

Nessun dubbio che questa situazione corrisponda a una fase necessaria di revisione totale dei fondamenti; perchè tale revisione ingenera una folla d'incertezze ed eccita gli scrupoli della nostra probabilità scientifica e speculativa.

Si avrebbe tuttavia torto di pensare che una tale situazione sia anche definitiva.

La funzione della filosofia non si esaurisce, allorchè essa abbia fermato alcuni criteri della ricerca ulteriore, criteri che d'altronde debbono essere riveduti e ristabiliti continuamente; essa ha pure una funzione costruttiva insurrogabile; e quanto meno può accompagnare, ispirare, dirigere anche, le funzioni costruttive dello spirito in cam-

più apparentemente remoti: diritto, morale, politica, arte ecc.; funzioni che, malgrado ogni buon volere, dànno prodotti poco resistenti a svolgersi in modo incontrollato, in una specie di lirismo mentale che proceda a caso.

Chi volesse abbozzare a grandi tratti un ordinamento completo e stabile delle funzioni essenziali e perenni della filosofia, dovrebbe immaginare le operazioni *critiche* e le operazioni *costruttive* della mente istituite e guidate in modo da ottenere ch'esse, in luogo di svilupparsi le une a detrimento delle altre, non soltanto si facciano equilibrio fra loro, ma possano aiutarsi, rafforzarsi, potenziarsi mutuamente. In una tale situazione, diciamo *normale* o *normalizzata* della filosofia, alla critica più radicale e profonda dei poteri dello spirito, dovrebbe corrispondere anche l'accrescimento della loro potenza inventiva e creatrice.

Il problema si dispiega ai nostri occhi in tutta l'estensione e complessità delle sue difficoltà, se riflettiamo che non può essere neppure risolto una volta per tutte, ma che si riaffaccia continuamente, a ogni nuova fase, nel duplice senso e della critica e della costruzione, e nei termini più imprevisi; poichè essi possono cambiare in conseguenza dei nuovi acquisti di sapere e delle nuove esperienze che lo spirito umano vien compiendo di se stesso e del mondo.

Non pertanto, fatta pure la più larga parte ai mutamenti possibili — dato che a ciascuna tappa a qualche punto bisognerà pure sostare — i due gran-

di compiti della filosofia resteranno sempre quelli che noi dobbiamo suddistinguere e possiamo chiamare brevemente, per intenderci, *filosofia critica*, e *filosofia sintetica* o *costruttiva*.

Siamo anzi in grado di aggiungere subito alcune caratterizzazioni.

La *filosofia critica*, per essere legata e condizionata a problemi d'ordine *tecnico*, può e deve considerarsi e divenire di più in più una disciplina *unitaria*, tanto precisa rigorosa e inoltre altrettanto collettiva e universale, quanto la scienza. Essa s'impone a tutte le menti, e in ciascuna fase della loro evoluzione, nei medesimi termini. Come tale si giova della collaborazione di tutti, precisamente nel piano tecnico; collaborazione la quale, ancorchè proceda apparentemente a caso, in modo discontinuo e personale, come del resto la collaborazione degli scienziati, si fonde in una impresa super-individuale, unica e perenne, esattamente come la scienza. Ancorchè le menti non se lo propongano, esse lavorano insieme e si muovono in una linea di solidarietà necessaria e irrecusabile.

Al contrario, non vi ha una sola filosofia sintetica o costruttiva; ma ve n'ha tante quante lo spirito di sintesi, d'invenzione e di creazione è capace di produrre. Anche se la variazione tra i sistemi si svolge anch'essa *grosso modo* entro certi limiti di variabilità prefissati nell'impostazione dei problemi, la varietà delle *filosofie sintetiche* è una possibilità e un fatto che noi possiamo e dobbiamo considerare come il prodotto di altrettante scelte

entro una serie più o meno ampia di alternative. La molteplicità di filosofie che da tali scelte risulta, lungi poi dall'essere un segno di debolezza e d'incapacità, come per coloro che rimproverano alla filosofia la sua mancanza di unanimità e il suo continuo mutare, dev'essere apprezzato come un indice di vitalità e fecondità dello spirito umano.

Ancora più precisamente: la *filosofia critica* si costituisce e si sviluppa come un *sistema unico di problemi*, in un processo storico-collettivo sottoposto a continue revisioni e integrazioni: sistema che compone dunque quella *philosophia perennis*, che si è tante volte tentato invano di definire e stabilire. Dall'altra parte stanno i *sistemi di soluzioni*, necessariamente multipli ed entro certi limiti necessariamente *opzionali, elettivi*, almeno parzialmente *dommatici, provvisori, sperimentali*, rappresentanti nella loro crescente varietà tutte le alternative fra cui si muove la spiritualità costruttrice.

Si può anche prevedere che le soluzioni, pur nella loro subalterna opzionalità e provvisorietà, non rimarranno neanch'esse senza effetto sulla reimpostazione dei problemi; anzi, che l'originalità filosofica speculativa si farà avvertire di più proprio nella rifazione delle premesse consegnate in altrettanti problemi. Nulla ciò cambia tuttavia alla panoramica coordinazione e gerarchia intrinseca dei vari momenti e uffici dell'impresa filosofica. Perchè noi potremo sempre distinguere, anche nel procedimento più indipendente e anarchico del genio speculativo, momenti e funzioni di ordine *necessa-*

rio e universale, cioè i modi in cui i problemi si pongono o impongono in un primo tempo al suo spirito, ma in definitiva a tutti gli spiriti; e quel ch'è lasciato invece alla libera e imprevedibile iniziativa inventrice e creatrice del genio umano. Avverrà per di più e abbastanza spesso, che di tutta l'opera più originale del filosofo, la parte più durevole e feconda sia proprio quella per cui un qualche problema è stato aggiunto o modificato nel *sistema dei problemi*, nella *filosofia perenne*.

* * *

Il quadro d'insieme così tracciato è chiaro, ma, riconosciamolo, troppo indeterminato.

Bisogna spiegare ancora: *come e perchè* la critica filosofica più rigorosa non distrugge, ma anzi favorisce la potenza delle sintesi costruttive.

Il mio discorso diverrebbe a questo punto troppo lungo e noioso, se mi proponessi anche solo di accennare alla dimostrazione tecnica di questa verità.

Mi varrò dunque di un paragone tra l'impresa filosofica e il viaggio dantesco nei tre regni dell'espiazione, della redenzione e della beatitudine.

Uscito dalla « selva selvaggia » Dante vede il colle — principio e cagion di tutta gioia — avvolto dalla luce del sole, e crede di potervi salire per la via più breve. Ma tre mostri ne lo impediscono e lo respingono di nuovo là dove il sol tace. In questo momento del dramma Virgilio, la saggezza,

viene in suo aiuto e gli dice, che se vuol giungere a salvezza deve seguire un altro cammino, ben più lungo, più duro, più doloroso, ma tragicamente necessario: « a te convien tenere altro viaggio ». E questo cammino è quello che gli mostrerà quali sono tutte le cause — nessuna esclusa — di perdizione, e poi quali sono le sole possibilità e i soli mezzi per rimediare alle ragioni d'infermità e di errore nell'uomo ancora capace di liberarsene. Soltanto al termine di questo tragico corso, di questo tirocinio spirituale il più penoso del mondo, di questa scuola di morte e di vita, nella quale anche la sofferenza è buona e giusta, perchè anche l'inferno è opera di giustizia e di bontà (fecemi la divina potestate, la somma sapienza e il primo amore), soltanto allora egli sarà degno di elevarsi (puro e disposto a salire alle stelle), e anche allora neppure di colpo, ma per gradi, di luce in luce, di cielo in cielo, sino alla contemplazione della verità suprema e al possesso della beatitudine eterna.

Ebbene, questo viaggio simbolico è pieno di significato anche per la filosofia.

Quei filosofi che tentano di uscire definitivamente dalla selva selvaggia degli errori per la via più corta e di sormontare, in pochi balzi, la breve distanza *illusoria* che li separa dalla verità, si collocano nella medesima situazione di Dante, quando vuol salire direttamente al colle che gli appare come un miraggio vicino, accanto alla foresta.

Da questa fallace manovra scaturisce quanto vi ha di più falso, di più inconsistente, di più arbi-

trario nelle filosofie — opera di ingegni che Leonardo avrebbe chiamato « impazienti » — tracciate o senza critica o sulle basi di una critica sommaria, parziale, insufficiente, per lo più accomodata e trucata, altrettanto *dommatica* quanto lo è la soluzione prescelta. Bisogna invece persuadersi e rassegnarsi: fino a tanto che *tutte le cause d'errore*, nessuna esclusa, non siano state riconosciute, confessate, scontate e, nella più larga misura possibile e nella sola maniera ch'è conducente, corrette; si costruisce sul falso e sull'incerto, si cammina alla cieca, e forse si producono nella vita dello spirito dei guasti che non si sospettano neppure. E sia ben chiaro una volta per tutte, così come è evidente nel viaggio dantesco: che in questo « fatale andare », non un solo passo può essere evitato, nessun gradino saltato, nessuna fatica omessa, nessuna sofferenza risparmiata, se si vuol render lo spirito umano degno della verità; o più modestamente — siamo modesti! siamo ancora più modesti di Dante! — se si vuole essere almeno sicuri di muoversi e di avanzare, anche per via di approssimazioni successive, forse progressive (e senza neppure che il regresso sia escluso) in direzioni conducenti a un ordine di verità intrinseche che abbiano una qualche attinenza con l'Assoluto.

Quest'attenuazione più prudente dell'impresa filosofica in confronto del viaggio dantesco, s'impone, perchè non è sempre nei nostri mezzi, e forse lo è in genere in una misura assai ristretta, correggere i nostri errori col sopprimerne le cause.

Al modo stesso che pur conoscendo con matematica esattezza le nostre illusioni ottiche noi non possiamo minimamente modificarle, così vi sono errori di prospettiva mentali, che sono così strettamente legati alla nostra struttura psico-fisica e logico-categorica, che sarebbe un tentativo disperato pretendere di sopprimerli.

Certo è un innegabile progresso — in molti casi il solo progresso possibile — acquistare la cognizione più esatta di ogni causa d'illusione, d'insufficienza, d'errore dipendente dalla nostra struttura mentale.

Ed ecco il punto nel quale la filosofia italiana ha realizzato innegabili progressi sul Kantismo e su ogni filosofia confinata nel Kantismo, oltre che in confronto ai tentativi di vario genere che oggi si fanno fuori d'Italia. Una critica più radicale e più completa della nostra struttura mentale, a sviluppo di quella iniziata con la ricerca dell'*idola* di Bacon e continuata, ma non esaurita, nella filosofia prekantiana di Locke, Hume, Leibniz, nella critica kantiana e nella filosofia degli epigoni immediati e tardivi, ci ha messo in grado di stabilire con sufficiente esattezza, che le categorie o coordinate mentali di cui noi disponiamo oggi non compongono affatto un *sistema chiuso*, nè compiuto, nè perfetto. Creati per bisogni in primo luogo pratici, come criteri regolativi dell'azione (*primum agere!*), i quadri categorici di cui poi ci serviamo, senza in nulla modificarli, anche nella pura teoria, lungi dal costituire un tutto logico, coerente, armonico, ci

offrono un insieme di strumenti più o meno imperfetti, un insieme che presenta discontinuità e lacune, e che d'altronde non è stato sempre lo stesso; di cui anzi possiamo seguire, specie nella storia del pensiero occidentale, gli accrescimenti e progressi parziali. Le categorie non sono dunque il fato della intelligenza umana, ma un complesso di condizioni strutturali divenute via via quelle che oggi sono, e che noi possiamo sperare di correggere, migliorare, arricchire, perfezionare.

* * *

In seguito a questa scoperta della filosofia critica, ci sono divenute evidenti più cose. Ne accennerò tre.

1. Che la vera sorgente delle così dette antinomie della ragion pura, come di molte cause di contraddizioni logiche in cui il nostro pensiero si dibatte, e come anche di quella *complementarità* tra taluni concetti fondamentali di cui i fisici si sono accorti per primi (come ad es. il Bohr, l'Heisenberg, ecc.), si debbono ricercare nelle condizioni di discontinuità, contraddizione, complementarità, in cui le nostre categorie si trovano.

2. Che se l'Occidente ha potuto far dono al mondo intero per es. del *diritto* e della *scienza*, questi due prodotti autentici del genio europeo, ciò è dipeso precisamente dal fatto che noi abbiamo potuto e saputo sviluppare in noi, nella nostra *forma mentis*, delle categorie, dei quadri e ordini

di categorie più ricchi, più circostanziati, più raffinati di quelli di non importa quale altra razza, più o meno incivilita del mondo.

3. Che le *categorie matematiche*, nel cui dominio il pensiero europeo ha realizzato i più grandi progressi e i raffinamenti più squisiti (soprattutto per uno sviluppo prodigioso di schemi e di procedimenti compiuto negli ultimi 130 anni) mentre altre categorie son restate in condizioni di arcaica primitività, come ad es. quelle della *sostanza* e della *causa*, sono quelle che oggi rendono i più grandi servizi alla scienza e alla tecnica, in tutti i campi. Esse ci consentono infatti di penetrare nella realtà e di esprimerla, controllarla e dominarla come non mai prima, quando, l'affrontavamo con gli strumenti assai più grezzi delle altre nostre categorie, più o meno verbali, e con semplici procedimenti grammaticali e sintattici.

* * *

Detto ciò mi sembra ormai abbastanza chiaro come e perchè ogni sviluppo della filosofia critica non può affatto indebolire i poteri costruttivi del nostro spirito. Al contrario, essa può aiutarli in più modi:

1) mettendoci in guardia contro ogni causa strutturale di errore, con che ci fa evitare di seguire false piste e c'insegna a muoverci nelle sole direzioni utili;

2) rendendoci possibile di sottrarci alla servitù mentale verso *falsi assoluti*, con che il pensiero si

svincola dall'immobilismo e acquista un dinamismo inarrestabile;

3) collaborando allo sviluppo e al perfezionamento *riflesso* delle nostre coordinate intellettuali, con che diventano possibili poteri e congegni, sviluppi e successi del pensiero, imprevedibili e altrimenti impensabili;

4) elaborando assiduamente, senza d'altronde pretendere di avere mai finito, le basi strumentali e tecniche di quella più solida *positività*, che, com'è divenuta, dopo tanto sbandare, un'esigenza improrogabile del nostro tempo, sarà mai sempre un'esigenza fondamentale dello spirito umano ansioso e assetato di certezza;

5) alimentando di sapere e di potere lo spirito costruttivo, il *noûs poieticós*, per uno svolgimento più animoso, più indipendente, più originale, e al tempo stesso più sicuro, delle funzioni di effettiva edificazione di una realtà umana piena di valore,

* * *

Se ora vogliamo raccogliere in alcune proposizioni, come appare la situazione filosofica nel grande momento in cui viviamo, potremo forse accordarci rapidamente sui seguenti punti:

1) Che lo squilibrio denunciato in principio tra la ipertrofia critica e i poteri inventivi e creativi dello spirito, non è che una fase da oltrepassare; e che potrà essere corretto, fino al punto in cui le presenti condizioni lo consentono, mediante uno

sviluppo *al limite*, rigoroso ed esatto, delle funzioni della filosofia critica; oltre le quali le filosofie sintetiche ed in generale le attività costruttive dello spirito potranno riprendere il loro cammino, con movenze più franche e meglio dirette.

2) Che lo spirito umano è oggi come non mai armato di nuovi poteri, e in via di perfezionarli e di accrescerli, la qual cosa non può che favorire tanto i progressi della positività, quanto l'incremento delle più consapevoli creazioni del *noūs proieticós*.

3) Che di queste funzioni centrali, critiche e sintetiche della filosofia — aventi un raggio d'azione illimitato — sono in grado di profittare in primo luogo le attività teoretiche, prima fra tutte la scienza, la quale non avrà che da guadagnare per es. da una critica delle categorie e dei poteri mentali di cui fa uso; ma anche tutte le attività costruttive in ogni campo, dall'economia alla politica, dal diritto alla morale, dalla tecnica all'arte, dalla poesia alla religione.

* * *

Può essere che noi siamo alle soglie di un nuovo *illuminismo*. Se è così, non ne usciremo mai più, perchè non vi sarà più opposizione tra i bisogni della spiritualità e le progressive illuminazioni della scienza. Il filo d'Arianna, che la filosofia critica ci offre, ci fa uscire dai labirinti artificiali del razionalismo, da ogni scetticismo sterile, da un soggettivismo infecondo, dagli smarrimenti della ra-

gione individuale e solipsista, aduggiata da incertezze senza uscita o illusa da esagerate e arbitrarie certezze. E ci riconduce sulle vie naturali e soleggiate della libertà e della potenza: della sola libertà e della sola potenza che l'uomo può conseguire, sempre a prezzo di durissime conquiste — non meno morali che intellettuali — in un tirocinio veramente dantesco, dove ogni acquisto è un perfezionamento dello spirito, e come tale non si oppone nè potrà mai opporsi, anzi schiude nuovi aditi, ai diritti della poesia e all'edificazione morale e religiosa della vita.

La nuova situazione filosofica di cui la mente dell'uomo moderno ha bisogno e ch'è degna del nostro tempo, non è scuola di orgoglio insensato, nè di rinuncie disperate; non esalta gli spiriti promettendo loro: *eritis sicut Dii*; nè li avvilitisce nelle degradazioni del relativismo indifferente, del soggettivismo protagoreo, del pirronismo inane. Essa non abbaglia col falso miraggio di soluzioni verbali pronte e di conquiste facili, immediate, alla portata di ognuno; ma neppure acceca nelle tenebre di una notte senza aurora. Insegna il lavoro collettivo e solidale, la passione del problema, la ricerca paziente, la conquista lenta; la modestia delle approssimazioni sempre parziali, sempre provvisorie; lo sperimentalismo integrale, non soltanto teoretico, ma anche etico, delle sole certezze, relative, ma progressive, consentite all'uomo; uno sperimentalismo totale, che dal contenuto risale al congegno stesso delle esperienze; che non investe solo il mon-

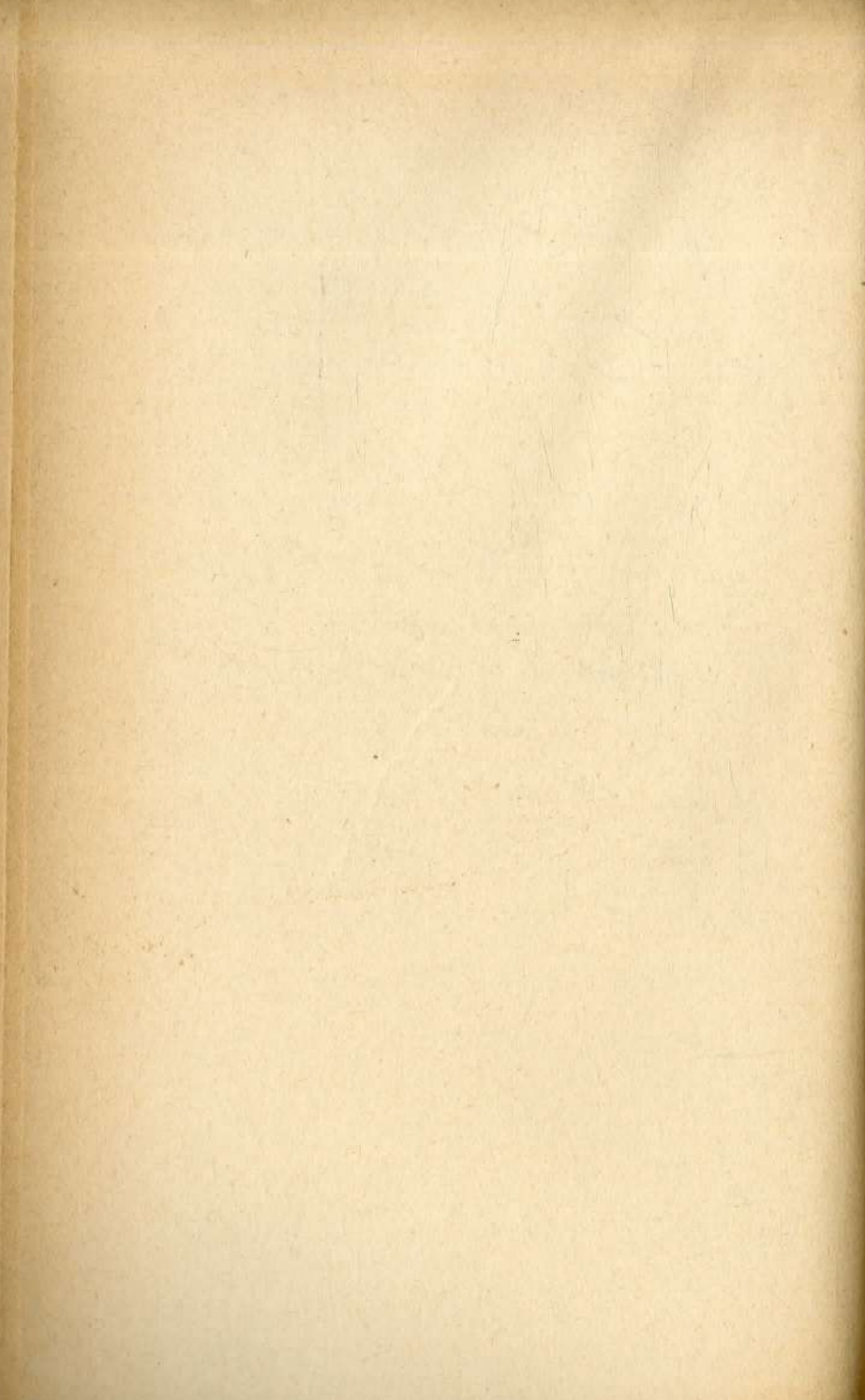
do delle esperienze possibili, ma la stessa mente, la stessa vita dell'uomo, tutta la realtà umana nei suoi continui strenui cimenti col mistero dell'essere e del divenire, del presente e del futuro umano.

Verso una cosiffatta filosofia vediamo oramai, ancorchè tra dispersioni residuali e marginali, orientarsi e convergere gli spiriti più vigili ed esperti del mondo filosofico. Di tanto più facile e più pronta potrà essere la generale conversione e convergenza degli spiriti italiani, poichè essi possiedono già nel loro genio nativo e nel più maturo senno critico, ma anche nella gloriosa tradizione del pensiero genuinamente italiano, da S. Tommaso a Rosmini, la preparazione più atta alla nuova avanzata dello spirito umano.

E sarà un buon auspicio per la filosofia italiana, che la parola necessaria emani da Padova: dal severo Studio di Padova, sette volte secolare, che è stato sempre cattedra della più rigorosa positività, dal Pomponazzi al Galilei, al Morgagni all'Ardigò; e dalla Città-Santuario ch'è pure da 7 secoli una stazione di alto e sicuro ristoro per la fede religiosa; da Padova che, come in passato ha costituito un baluardo inespugnabile d'italianità, è divenuta vivaio di energie votate sino al martirio per la redenzione fascista della Patria; da Padova dunque che nella scienza e nella fede, nel lavoro e nel sacrificio, ha conosciuto e insegnato le ardue vie, nelle quali la spiritualità umana vigoreggia e attua, sempre a prezzo della più rude disciplina ideale, aumenti assoluti di realtà e di valore.

II

Delle misure applicate
all'esperienza del mondo fisico



DELLE MISURE APPLICATE ALL' ESPERIENZA DEL MONDO FISICO

Fra le mutevoli relazioni sperimentate emergono talune *costanti*. Su di esse si fonda la nostra *ontologia* praticamente vissuta. Ma anche la scienza è tutta una ricerca e formulazione di *costanti*.

Dal trinomio Socrate-Platone-Aristotele in poi era prevalso il principio, che tali costanti fossero il *generale* (da *géné* = genere). Di qui il principio oggi comunemente accettato: *la scienza è lo studio del generale*. Per moltissime ragioni che qui debbo sottintendere e che ho svolte sufficientemente altrove (1), non è il *generale*, che subsuma in sè le *costanti* dell'esperienza; ma inversamente è il concetto di *costante* che può comprendere il *generale* (comunanza e persistenza di dati caratteri) come un proprio caso particolare. In altri termini la categoria della *funzione costante* comprende anche la *funzione* che intercorre tra *generale* e *particolare*; mentre questa

(*) Relazione al IX Congresso Nazionale di Filosofia - Padova, 1934-XII.

(1) Cfr. *Le idee generali*, Vol. IV.

non può abbracciare tutte le possibili varietà di *costanti*.

La distinzione tra *generale* e *particolare* corrisponde al momento di una prima e sommaria *classificazione*, cioè approssimazione, delle esperienze. Ogni classificazione si fa in base a una *comparatio* rispetto a una data proprietà scelta come termine di riferimento. Ma *comparatio non est ratio*.

Invece nel passaggio dal *generale* a una *costante* — s'intende, là dove esso sia possibile — subentra un elemento nuovo, o quanto meno la possibilità d'introdurvelo: la *misura*. La *costante* è una relazione *ordinata* e *misurabile*. La scienza tende infatti a stabilire quanto più *unità di misure* applicabili ai vari campi di fenomeni, nei quali sia possibile di scorgere *relazioni ordinate*: fenomeni fisici, psichici, sociali, ecc.; unità che secondo i casi sono *misure esatte*, *quozienti differenziali*, *medie statistiche*.

Naturalmente, neanche la *costante* ci dà la *ratio*. Ma è una descrizione abbreviata, *economica*, che coglie con una migliore adeguazione momenti e aspetti evidentemente essenziali nella successione dei fenomeni. Specialmente se al rilievo di una *costante ordinata* siamo in grado di far seguire *misure* di più in più esatte, allora possiamo tenerci meglio sicuri di esser penetrati più addentro nell'intimo dinamismo dell'accadere.

* * *

Per quanto concerne il mondo fisico, del quale debbo qui occuparmi, ho già rilevato altrove che ogni progresso si viene realizzando col sostituire a misure meno approssimate misure più esatte. I pesi atomici ai quali la chimica si arrestava ancora trent'anni fa rappresentavano misure meno intrinseche rispetto a quelle che noi oggi siamo in grado di applicare a un singolo elettrone.

In una comunicazione di Enrico Fermi su *Le ultime particelle costitutive della materia* alla Società Italiana per il progresso delle Scienze nel 1933, l'eminente fisico faceva osservare, che il criterio di eguaglianza diventa sempre più preciso quanto più ci accostiamo « dalla considerazione degli oggetti comuni... a quella degli atomi e delle molecole, o, più ancora, dei loro costituenti: i nuclei e gli elettroni », Infatti noi possiamo « affermare l'identità di due elettroni se non in senso assoluto, per lo meno entro limiti di precisione straordinariamente piccoli ».

In base a questa constatazione il Fermi così prosegue: « Il fatto che nel mondo atomico s'incontrino frequentemente *oggetti eguali* c'incoraggia a pensare che la struttura dei corpuscoli atomici non sia estremamente complessa, e che, una volta che si sia riusciti ad analizzare la natura dei corpuscoli atomici, nuclei ed elettroni, non ci si trovi semplicemente ad avere spostato il problema della struttura della materia un gradino più in basso verso

elementi più minuti, ma si sia, per così dire, raggiunto un pianerottolo che, se pur non rappresenti la base ultima su cui è costruito l'edificio materiale, *e che forse non è raggiungibile dalla intelligenza umana*, possa per lo meno considerarsi sufficiente per un tempo molto lungo. Naturalmente tutto questo non è che una semplice supposizione, se pure esistono ragioni serie per farla considerare attendibile ». (*Atti XXII Riunione*, Roma, 1934-XII, p. 8).

Qui mi sembra necessario un chiarimento. Due « oggetti » del mondo atomico si dicono « eguali » quando alla loro proprietà generica comune di possedere una carica elettrica positiva, negativa o neutra si può aggiungere una determinazione *quantitativa*, cioè la *misura* di un loro *comportamento o effetto*. In altri termini sono eguali gli « oggetti »: nuclei, elettroni, protoni, neutroni, positroni, quando si possono applicare *misure eguali* a talune loro *relazioni costanti*.

Se ora diamo per avvenuto che « si sia riusciti ad analizzare la natura dei corpuscoli atomici », cioè a caratterizzarli nelle loro proprietà elettriche e a misurarli nei rispettivi comportamenti quantitativi, molto resterà in ogni caso a scoprire; perchè passeremo a chiederci, per esempio, com'è che un elettrone o una carica elettrica di più o di meno, o la differenza nel piano di polarizzazione di un raggio luminoso, se volga a destra o a sinistra, o una diversa *posizione reciproca, distanza e simmetria* degli ultimi elementi, rivelata ai raggi x , o la di-

versa caratteristica nella rotazione o *spin* di un singolo elettrone, ecc., producano sì grandiose differenze *qualitative* nei corpi e nei fenomeni fisici e chimici. E sarà forse quello il momento in cui da un'*analisi quantitativa*, se non proprio esaurita, sufficientemente approfondita (il nuovo *pianerottolo* di Fermi), passeremo risolutamente all'*analisi qualitativa e ordinale* dei fatti elementari.

D'altronde sappiamo già che il modello atomico, che ci siamo fabbricato sinora, vale per molte strutture fisiche del cosmo, ma non per tutte. Infatti la scoperta delle stelle nane bianche ci ha messo in presenza di *densità* interamente ignote prima, tali che al paragone un centimetro cubo di sostanza terrestre peserebbe due tonnellate e mezzo; densità che hanno suggerito l'ipotesi di atomi o limitati ai nuclei e privi di anelli elettronici o provveduti solo degl'involuppi elettronici più interni.

* * *

Rimanendo per ora all'esplorazione quantitativa, il fatto più clamoroso della scienza contemporanea e più interessante nel riguardo filosofico è ch'essa penetri più a fondo che mai nell'intimo dinamismo dei fenomeni con l'ausilio di *modelli matematici*. In un piano più intrinseco si ripristina il metodo galileiano dell'*anticipazione* matematica di una data *relazione*, verificata poi da « sensate esperienze ».

In un indirizzo del 1921 all'Accademia Prussiana delle scienze Einstein domandava: « Wie ist es dass

die Mathematik, die doch ein von aller Erfahrung unabhängiges Produkt des menschlichen Denkes ist, auf die Gegenstände der Wirklichkeit so vortrefflich passt? » Dove, l'inciso che definisce la matematica come un « prodotto del pensiero umano indipendente da ogni esperienza » è evidentemente un residuo — forse inconscio, dato che Einstein notoriamente non è molto forte in filosofia — dell'arbitraria teoria kantiana dei « giudizi sintetici a priori », nella quale oggi nessuno crede più. Resta il problema essenziale: « come accade che la matematica si applichi alla realtà in modo così eccellente? ». Infatti la meraviglia è giustificata, anche se noi assegniamo alla matematica remote origini intuizionali, empiriche; poichè rimane sempre a spiegare come mai schemi e procedimenti matematici, svincolati da qualsiasi preventiva corrispondenza con la realtà sensibile, ci aiutino a scoprire un mondo di relazioni insospettate, altrimenti impensabili.

Dobbiamo postulare un'armonia prestabilita tra matematica e fisica? o credere in un evento fortuito o fortunato?

La cosa più interessante, secondo me, a rilevare è che, quanto più *precise* si fanno le nostre misure, tanto più *problematico* si fa il loro significato.

Già il concetto di *misura*, nel senso classico, direi pitagorico, di applicazione di un criterio unitario *omogeneo* al dato sensibile (fenomeno) da misurare — per cui per esempio la lunghezza si misura con la lunghezza, il peso col peso, il discon-

tinuo coi numeri, ecc. non vale più che per le nostre esperienze più grossolane.

Scientificamente parlando il principio dell'*omogeneità* e quindi della corrispondenza biunivoca tra unità di misura e fenomeno misurato non serve più. Intanto per questo: che il rapporto tra dato intuitivo e unità di misura è capovolto, invertito. All'*unità di misura* suggerita *a posteriori* dall'osservazione dei dati sperimentali, noi abbiamo sostituito la costruzione *a priori* di *modelli matematici*, soggetti naturalmente come tali alle leggi dell'algoritmo, e perciò adoperabili come strumenti di misurazione, ma il cui principale ufficio è quello di aprire nuove vie — ancorchè *ipotetiche* — alla nostra ideazione ed esplorazione sperimentale del mondo fisico.

Questo procedimento, già evidente nella fisica matematica dell'ultimo cinquantennio, la quale ha assunto la direzione degli esperimenti in un ordine di grandezze, che non sarebbero state altrimenti, nonchè percepibili, neppure immaginabili, e che vengono verificate tutte *indirettamente*; è divenuto evidentissimo nelle più recenti trasformazioni che i *modelli matematici* adoperati hanno subito.

Il concetto di *energia* come veniva professato ancora al principio di questo secolo, per esempio dal chimico Ostwald, in un memorabile corso di lezioni all'Università di Lipsia, al quale ebbi la ventura di assistere, corso svolto in una zona comune alla fisica e alla filosofia naturale, immergeva ancora l'immagine che di una tale energia potevamo farci

in seno alla nostra rappresentazione dello spazio. L'energia poteva essere ancora considerata come una grandezza spaziale. A una tale grandezza era quindi applicabile il *principio di continuità*, che nell'ordine fisico ammetteva passaggi continui per cambiamenti infinitesimali, i quali poi si prestavano facilmente ad essere spiegati col postulato della causalità. Per questa ragione nello schema matematico la teoria dell'energia poteva ancora adoperare il calcolo infinitesimale, il più vicino a rappresentare la continuità dell'intensità, movendo da grandezze infinitesimali aventi per limite zero, fino a giungere a numeri finiti.

Se non che in seguito, si è potuto in primo luogo stabilire, che la *discontinuità* non aveva in sè nulla d'irrazionale — infatti anche la matematica conosce *funzioni discontinue* —; e che la discontinuità è anch'essa compatibile col *principio di determinazione*. In secondo luogo si è dovuto constatare, che l'ipotesi della *divisibilità infinitesimale dell'energia*, partendo dall'idea della *continuità*, rendeva impossibile di esprimere talune proprietà essenziali, cioè taluni comportamenti importantissimi delle radiazioni, alle quali si applicava invece meglio il concetto di *discontinuità di azione*, o come si disse dei *quanta* di energia. In altri termini le teorie classiche erano in disaccordo coi risultati dell'esperienza; laddove il modello ipotetico di unità discontinue, di « *atomi di energia* », ristabiliva provvisoriamente l'accordo tra la teoria e l'osservazione.

Or qui, pur avendo i *quanta* perduto le proprietà

spaziali dell'energia nella fisica classica, in quanto essi non erano più unità di lavoro nello spazio durante un tempo infinitesimale, ma al contrario avevano la dimensione fisica del prodotto dell'unità di energia per l'unità del tempo reale, cioè la dimensione dell'« effetto », del « lavoro » nella sua « durata »; fu nondimeno possibile ancora trasferire, provvisoriamente, nel mondo intratomico idee e immagini della meccanica classica, col confrontare l'atomo a un sistema planetario in miniatura. Ma non era questa che una rappresentazione meccanica ausiliare adottata per un compromesso tra *nova et vetera*. In realtà gli *elementi* (diciamo così ancora per intenderci) *della materia* non si comportano affatto come *corpi* determinati, quasi dei minuscoli *solidi* o *granuli* di energia rigidi in movimento. Per es. noi non possiamo affatto parlare di *trasporto* dei *quanta* nello *spazio*, ma inversamente solo localizzare delle *probabilità* di emissione o assorbimento di *quanta* a un punto dato. Inoltre il dubbio si è ripresentato, se dobbiamo riconoscere come realtà fisiche elementari i *corpuscoli* o le *onde*. Infatti ci siamo trovati nell'impossibilità, e tuttavia nella necessità, di conciliare la *proprietà ondulatoria* con la *proprietà corpuscolare* della luce, cioè dell'energia. La prima riassume le ragioni del *continuo*, la seconda quelle del *discontinuo*. Notoriamente i tentativi della *meccanica ondulatoria* del De Broglie, dello Schrödinger ed altri, sono diretti a superare il contrasto operando una sintesi tra questi due momenti. Il modello mate-

matico recentemente proposto dallo Schrödinger di definire e trattare il centro energetico come un' *onda di materia* o un *pacchetto d'onde*, e la stessa riserva della più parte dei fisici sperimentalisti, al sèguito di Heisenberg e di Born, di assumere le *onde di materia* come *onde di probabilità* (Wahrscheinlichkeitwellen), corrispondono alla esigenza del momento, di disporre di modelli e strumenti concettuali più complessi, non certo traducibili in immagini intuitive tradizionali, ma tuttavia in grado di rappresentare meglio, come simboli astratti, anzi in ragione di questa loro astrattezza, gli stati energetici e le loro trasformazioni.

La dissociazione tra i nuovi modelli matematici e l'intuizione sensibile è così divenuta completa. Ciò non pertanto, quanto meno intuitivi e quanto più astratti i simboli di cui ci serviamo, tanto meglio essi ci aiutano a governare e ad approfondire le nostre esperienze.

Com'è possibile ciò?

L'inversione delle frontiere tra l'osservazione e l'induzione come un tempo si diceva, tra l'esperienza e il concetto, come possiamo ancora dire in termini più generali, si deve a un singolare potere euristico che la matematica ha rivelato come strumento ipotetico-costruttivo e risolutivo. Tale potere, già intuito e in parte adoperato da Galilei, deve avere le sue buone ragioni; ma queste non debbono risiedere in una misteriosa virtù taumaturgica del pensiero matematico, in una specie di potere magico esercitato in forma di equazioni, nè autorizza-

no a concludere in favore di una nuova ontologia matematica di genere neo-pitagorico. La più recente evoluzione del concetto di *misura*, col dissociar questa dall'intuizione e col darle valore di *simbolo* avente un significato sempre più problematico, ci mette già su tutta un'altra pista. Nè miracolismo, nè armonia prestabilita.

Le ragioni sono a mio giudizio principalmente negative. A queste se ne aggiungono naturalmente di positive.

Le negative: 1° aver sottratto la nostra ideazione fisica alla monarchia della *parola*, cioè del comune linguaggio, che regna sovrano nel nostro mondo concettuale, tutto materiato di « parti del discorso » e governato dalle regole della grammatica e della sintassi, le quali non hanno poi nulla a che vedere col dinamismo dei fenomeni; 2° aver sottratto parimenti la nostra ideazione fisica all'obbligo di corrispondere ai dati dei nostri sensi, e con essi alla logica interna delle nostre *categorie* fondate sui dati dell'esperienza sensibile: spazio, tempo, sostanza (materia), causa (forza), ecc.

Chi non sia al corrente dei risultati più recenti della *filosofia critica*, non può rendersi abbastanza conto dell'intimo legame che intercorre tra le attività dei nostri sensi specifici, ch'è quanto dire tra la nostra esperienza macroscopica, e le coordinate mentali o categorie da noi costruite soprattutto per esigenze pratiche e per lo più sul modello del linguaggio, e adoperate per mettere ordine nelle co-

muni esperienze e per controllarle *grosso modo* e quanto basti.

Uno scandaglio di là da tutte le frontiere intuitive non era possibile, se non mettendosi fuori di tutte le grossolane approssimazioni e illusorie *evidenze* del nostro comune percepire, parlare e concettualizzare. E a ciò non poteva servire che la matematica, poichè il pensiero matematico è strutturalmente il meno vincolato ai dati dei sensi e il più libero dalla soggezione verso le comuni categorie concettuali e finzioni verbali.

Basterebbe riflettere quanto le nostre esperienze macroscopiche sono connesse con la nozione empirica di uno *spazio fisico tridimensionale* (il quale sta forse in relazione, oltre che coi nostri sensi visivo, acustico e muscolare, con l'intersezione ortogonale dei canali semicircolari del labirinto) e con la nozione empirica di una durata fisica *unidimensionale* (la quale sta certamente in relazione con la limitatezza del nostro campo appercettivo e con le nostre reazioni viscerali, che quasi la scandiscono). Queste connessioni obbligate ci fanno meglio comprendere e apprezzare l'enorme vantaggio dell'ideazione matematica. Essa infatti può trattare e moltiplicare, occorrendo, le *dimensioni* senza alcun necessario riferimento alle nostre intuizioni fisiche, *spazio-temporali*, ma soltanto quali criterî di *continuità di un dato comportamento*, come Cantor aveva già insegnato.

A queste ragioni negative si aggiungono le positive, che risiedono nella *scelta sensata* dei modelli

concettuali. Questa scelta non procede a caso, ma deve la sua duttilità e variabilità al suo libero concepimento con valore *ipotetico*; il quale, per essere poi sottoposto al vaglio decisivo dell'esperimento, è suscettibile di continue correzioni, integrazioni, e ove occorra, di un totale abbandono e di una migliore sostituzione. Tutto questo procedimento più franco ci ha permesso di costruire con l'indipendenza già notata i modelli concettuali di cui si serviamo; pochi ancora in verità e forse ancora troppo timidamente contenuti entro certi *limiti di compatibilità*, segnati dai principi ontologici sinora adoperati; ai quali, se non si attribuisce più un valore assiomatico, si rinuncia sempre contro voglia: principio di causalità, di conservazione dell'energia, ecc.

Ricordo con quale emozione il fisico Bohr nell'ultima seduta del Convegno « Volta » Roma 1931 di « fisica nucleare », annunciò il dubbio che, come si era stati forzati a rinunciare all'ideale della *causalità* nell'interpretazione atomistica delle proprietà fisiche e chimiche ordinarie della materia, c'era da attendersi che si sarebbe stati indotti a ulteriori rinuncie, e per cominciare a quella del principio di *conservazione dell'energia* nei tentativi sinora fatti inutilmente di disintegrazione nucleare, e per spiegare la resistente stabilità degli stessi costituenti atomici. L'emozione che si comunicò ai fisici presenti, fu per me di natura diversa. Vi vedevo infatti, non senza un compiacimento giustificato, la conferma delle conclusioni a cui ero giunto nei

Nuovi principi (Roma, 1925): doversi cioè considerare e trattare i principi ontologici e le categorie — di cui stabilivo non solo l'origine empirica e prevalentemente grammaticale, ma lo stato d'imperfezione e la precarietà — soltanto come strumenti imperfetti e provvisori, e più precisamente come « ipotesi di lavoro ». Al che aggiungevo che la scienza doveva apprendere a congetturare più liberamente le proprie « ipotesi » e a congegnare più intelligentemente i propri « strumenti concettuali », senza sentirsi vincolata a leggi del pensiero e a principi ontologici, che sono evidentemente un prodotto di fasi mentali oltrepassate; ma al tempo stesso senza attribuire ai propri costrutti più che un ufficio *simbolico* e un significato *problematico*.

Poichè avviene ancora nel campo scientifico, che malgrado le clamorose conquiste cui ho accennato, le quali dimostrano chiaramente come siamo già a un piano di più intrinseca compenetrazione fra modelli matematici e fatti sperimentali; invece nel piano concettuale si prendono ancora alla lettera gli schemi categorici (es. l'idea di *materia*) e principi ontologici (*causalità*, *conservazione*, ecc.) costruiti sui dati delle nostre esperienze sensibili macroscopiche necessariamente grossolane, che si arrestano, per adoperare l'immagine di Fermi, a un « pianerottolo » inferiore, e quindi a un'approssimazione assai più imperfetta.

La *materia*, per es. di cui ancora si disserta persino in saggi di fisica matematica (cfr. T. LEVI CIVITA, *Alcuni aspetti matematici della nuova mec-*

canica, 1934), non è che un *ente fittizio* secondario, costruito sull'analogia delle nostre più grossolane esperienze muscolari dell'*inerzia* in un certo campo finito. Ci vuol tanto a persuadersene e a non farne più un caposaldo della nostra ontologia? il modello necessario delle unità elementari del mondo? Poichè, se le nostre esperienze sensoriali debbono essere così decisive, si deve allora riflettere che per i comportamenti da noi rilevati degli ultimi costituenti dell'atomo, attinenti tutti a proprietà elettriche, noi non possediamo alcun senso specifico; e che ci manca quindi qualsiasi possibilità di rappresentarceli e di concettualizzarli (tanto meno sul modello empirico delle nostre sensazioni muscolari di sforzo e di resistenza).

Se per ipotesi noi fossimo in grado di percepire direttamente le differenze tra elettricità positiva ed elettricità negativa, tutta la nostra ideazione del mondo sarebbe fundamentalmente diversa. Le nostre stesse categorie ne sarebbero mutate.

Un'altra serie di incongruenze derivano dall'errore di prospettiva per cui noi scambiamo dei principi di economia mentale, come ad es. il criterio di *semplicità*, di *evidenza*, ecc. come principi ontologici. La verità è che ogni reale approfondimento delle nostre esperienze è avvenuto a spese della *semplicità* della nostra ideazione e contro ogni *evidenza*.

Siffatti squilibri debbono cessare. E la filosofia critica può aiutare seriamente la scienza in quest'opera di necessaria revisione e di aggiornamento

degli apparecchi concettuali. Revisione e aggiornamento che non potranno d'altronde essere mai definitivi, perchè l'esperimento non mette solo alla prova i vari contenuti delle nostre esperienze particolari, ma la stessa struttura logico-categorica che la nostra mente possiede e che a sua volta conferisce all'esperienza, facendone un *insieme* e, al limite, un *sistema*.

* * *

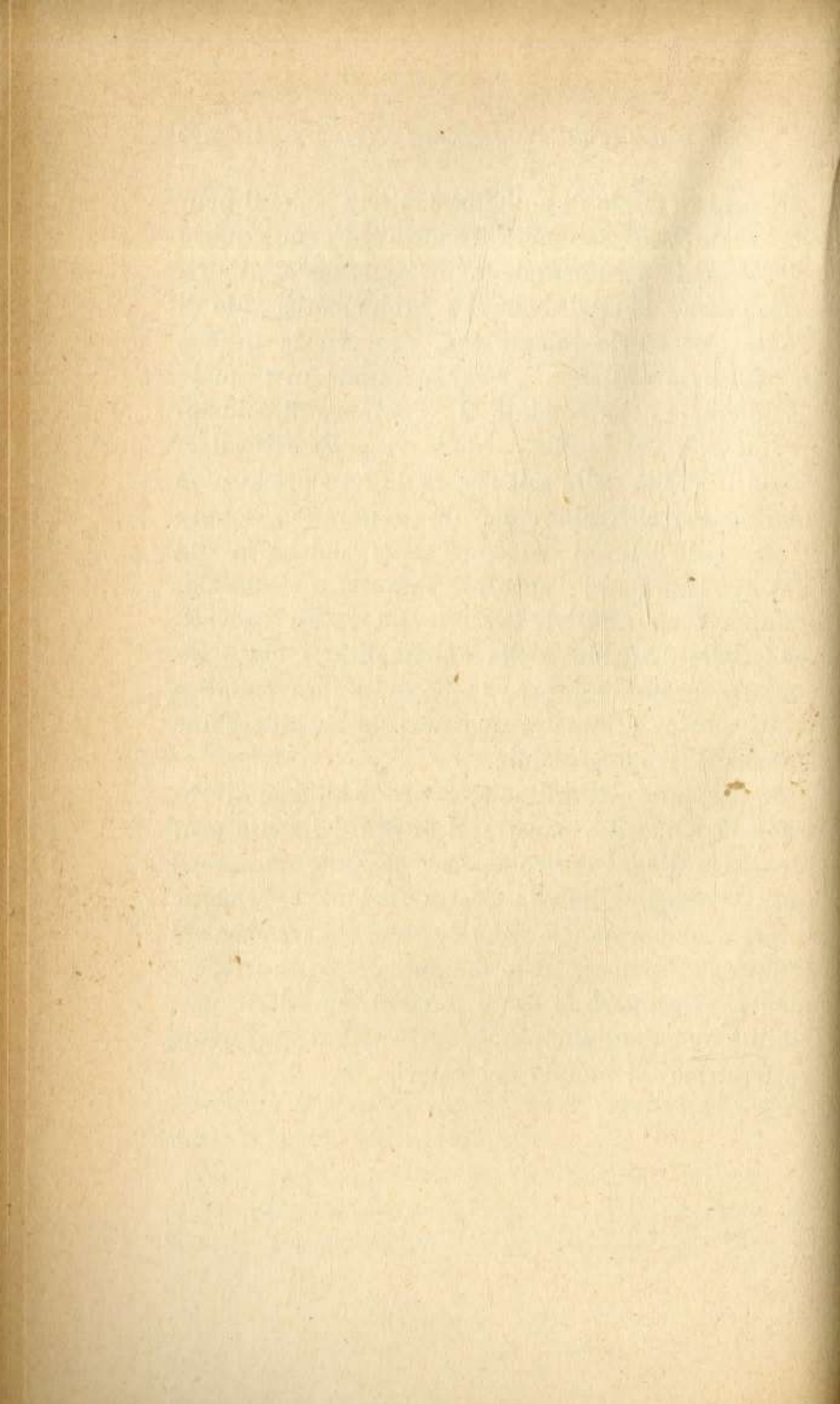
Il concetto di *costante* rimane fondamentale per l'orientamento della nostra ontologia pratica e teorica. Il suo ufficio è principalmente *regolatore* di esperienze. Data ora la più recente evoluzione, da noi rilevata, del concetto di *misura*, si viene intanto chiarendo che la *costante* non deve necessariamente evolvere in una *misura*, tanto meno in una *misura esatta* (l'illusione di una misura assolutamente esatta si può dire ormai del tutto svanita), essenziale è che essa evolva, se ed in quanto è possibile, in uno *schema d'ordine*.

L'ideazione di *schemi d'ordine* capaci di rispecchiare in sè più adeguatamente l'intima correlazione delle vicende, sarà sempre più ricca e feconda, quanto più sarà sottratta ai postulati dell'*ontologia classica*, i quali sopravvivono ancora al superamento della *fisica classica*.

Quale configurazione possa assumere in base ai nuovi esperimenti della realtà e del pensiero la nostra concezione del mondo, nè fisici, nè filosofi

sono oggi in grado di anticipare. Certo è che il pensiero teoretico assumerà sempre più un ufficio scientemente strumentale e un significato più rigorosamente e restrittivamente problematico. Ma di fronte alle teorie scientifiche, provvisorie tutte e in ogni caso unilaterali, acquisteranno un primato risolutamente riconosciuto le esperienze di soluzioni integrali del problema della vita. Esse involgeranno le verità della scienza, nelle loro progressive adeguazioni all'ignoto; ma oltrepasseranno sempre di necessità i limiti del non sapere, poichè la vita non può aspettare. Tanto più saranno, nel dubbio, d'importanza decisiva le certezze morali convalidate dalle creazioni della spiritualità. Queste infatti recheranno sempre, anche nella loro semplice realtà storica e attuale, una propria giustificazione sufficiente e inconfutabile.

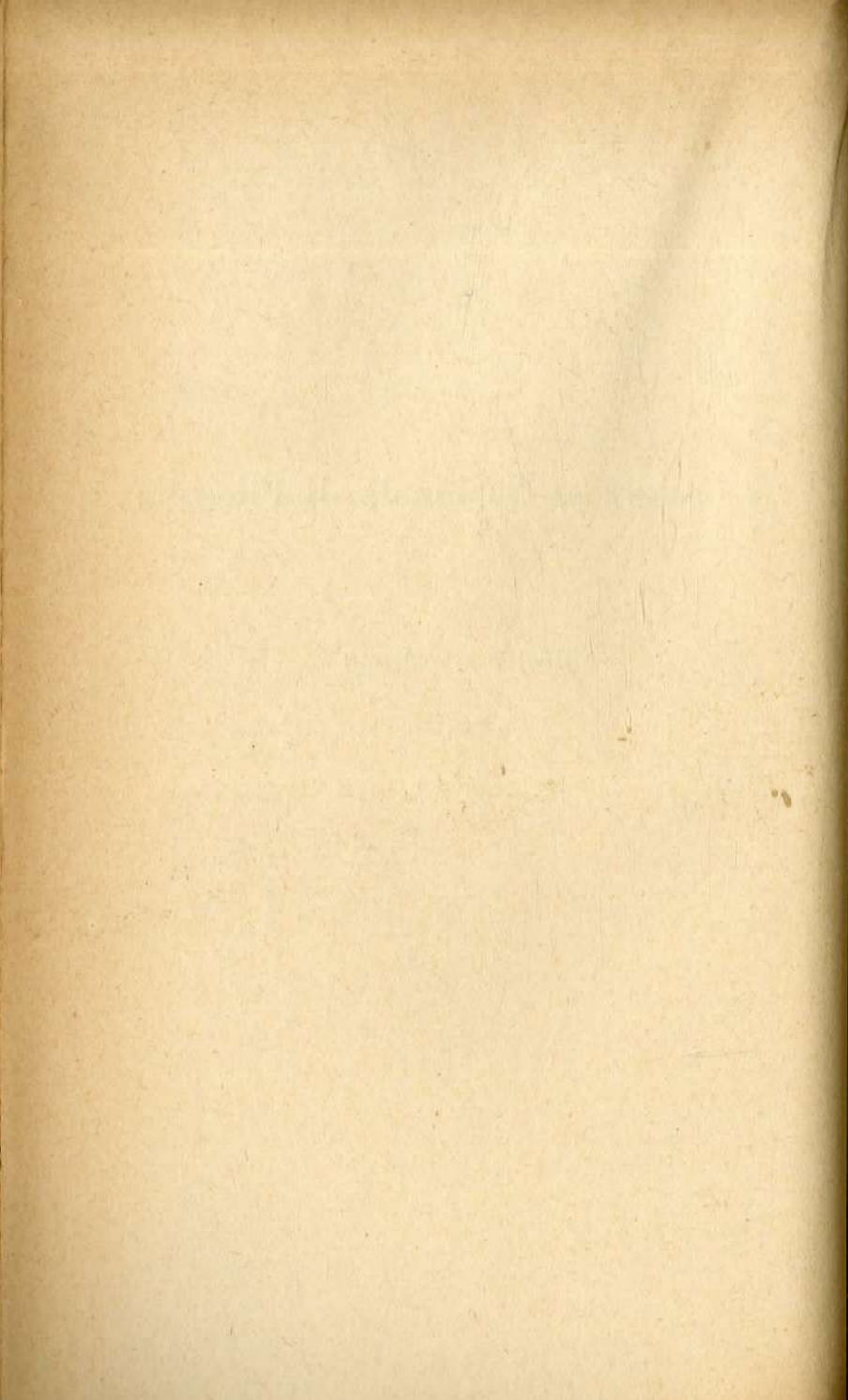
Se pertanto nell'ordine teoretico dobbiamo diventare più modesti e penetrarci di più del senso problematico d'ogni nostro sapere, ciò può umiliare il nostro orgoglio, non la nostra ragione rettamente intesa e adoperata. Poichè essa, senza disarmare nel campo del sapere, anzi dominandolo più criticamente, svilupperà le sue e più alte capacità e possibilità nel dominio proprio della spiritualità costruttrice: il mondo dei valori.



X Congresso Nazionale di Filosofia

I

Realtà e realismo



REALTÀ E REALISMO

Il X Congresso Nazionale di Filosofia si convoca quest'anno sotto gli auspici di uno dei più grandi maestri del pensiero italiano e del mondo civile, *Gian Domenico Romagnosi*; e, in omaggio a lui, nella sua Città natale, da lui sempre diletta, e che egli, « acquistatasi reverenza e amore, per tutta Italia e fuori, ha fatto memorabile ».

Nel Congresso e nelle manifestazioni Romagnosiane che in connessione col Congresso avranno luogo in questa illustre Città, e inoltre a Parma e a Piacenza, cioè nelle tre sedi intimamente legate al primo trentennio — il periodo formativo — della vita di colui che doveva essere maestro ai maggiori corifei del Risorgimento Nazionale, saranno rievocate nel modo più adeguato le dottrine romagnosiane che hanno ancora oggi efficacia illuminante e virtù d'insegnamento.

Qui mi limiterò a ricordare, che egli è stato il

(*) Discorso inaugurale del X Congresso Nazionale di Filosofia a Salsomaggiore, 7 settembre 1935-XIII.

primo teorico e assertore di quel « principio di nazionalità », che oggi ancora opera nel mondo come fattore precipuo d'incivilimento e di nobilitazione dei popoli; ma ricorderò anche com'egli fosse assolutamente alieno dalle generalizzazioni corrive di quello stesso principio, ispirate a una malintesa filantropia; conscio del primato dell'Europa sul mondo, primato lasciatole in retaggio dall'Impero romano; e più precisamente convinto che « *la conquista, guidata dalla necessità di esistere, è pia, giusta, doverosa* ».

Avverso per costituzione mentale alle rigidzze delle « Teorie generali », tutto intento a comporre quegli « assiomi medi », che fossero più ricchi di determinazioni concrete e di più utile impiego nell'azione; il Romagnosi può essere considerato anche come un autore di quel « *realismo* » che con la « *logica nelle scienze* » costituisce l'argomento sostanziale di questo Congresso; il quale continua così la revisione dei massimi problemi filosofici iniziata nell'VIII Congresso di Roma e proseguita nel IX di Padova.

Anche per questo la felice congiuntura, che ha fatto coincidere le annuali assise della Società Filosofica Italiana con le celebrazioni centenarie Romagnosiane, non poteva essere più propizia.

Realismo! di cui il Romagnosi avvertì l'intima misteriosità, problematicità e portata metafisica, e nonpertanto anche la necessità assoluta e la responsabilità piena.

Realismo! che è l'esigenza massima di questo no-

stro tempo; il problema dei problemi, sì nell'ordine ideale, che nell'ordine pratico, d'altronde inseparabili fra loro.

Realismo! il massimo problema di questo nostro mondo umano assetato di realtà! e di una realtà non illusoria, ma ricca di effettivo valore: il problema di questa nostra umanità penetrata del bisogno di esistere in pienezza di vita, pervasa della passione di superare dipendenze e limitazioni! e tuttavia oggi, per l'esercizio di una critica più severa e per gli insegnamenti inauditi della più progredita scienza e della più recente storia, resa consapevole dell'inermità delle solitarie audacie di un romanticismo in ritardo, e dei rischi mortali tra l'essere e il non essere, ai quali va incontro se abbandonata senza una propria bussola, alla mercé di una realtà che trascende tutto l'uomo in ogni senso, fisico e metafisico.

Qui, in questo viluppo di relazioni, la filosofia coll'assumere determinate posizioni, in apparenza le più astratte pensabili, incide profondamente nella vita, nella sostanza del destino umano, e favorisce od ostacola la stessa esistenza dell'uomo, dei popoli, degli Stati, favorendone o inibendone non pure la volontà di potenza, l'esistenza stessa.

Quando sulla soglia del mondo moderno Cartesio, in analogia con la posizione dello Stoicismo nel mondo antico, scopriva la *singola individualità razionale*, preparava, senza neppure sospettarlo, la caduta dell'assolutismo politico.

Quando nel secolo XIX, per un complesso di fat-

tori e di circostanze che attendono ancora di essere approfonditi, la popolazione dell'Europa, nel giro di poche generazioni si triplicava, determinando quella formidabile pressione demografica per la quale più che un quarto dell'intera umanità si è addensata nel più piccolo di tutti i continenti — pressione che ha influenzato in modo inavvertito, ma decisivo, un'infinità di avvenimenti europei —; la filosofia accompagnò il fenomeno, aiutandolo e avvalorandolo con una serie di movimenti intellettuali i più consentanei alle esigenze profonde, essenziali, direi esistenziali del secolo.

Quei movimenti andavano appunto dal realismo Romagnosiano all'empirismo di John Stuart Mill, al positivismo di Augusto Comte, al naturalismo di Darwin e di Haeckel, all'evoluzionismo di Spencer e, aggiungiamo pure, al materialismo di Büchner e di Moleschott; movimenti tutti coi quali, pur tra esagerazioni e intemperanze e immaturità, si promoveva e favoriva la più grande e necessaria conversione cosciente dell'uomo-massa, e di una massa umana in così prodigioso incremento, alla terra e ai valori elementari della vita.

L'immane, pluricentrica e utile ripresa critica (neokantiana, neohegeliana, ecc.) ebbe facile giuoco nel cogliere le arbitrarietà e gli eccessi di quei movimenti intellettuali troppo empirici, che tuttavia collaboravano intimamente con la scienza, sotto la comune pressione del fattore umano, a rafforzare le basi realistiche del pensare e dell'agire.

E la reazione critica giunse a tale, che « il posi-

tivista » venne assegnato, come in un circo, alla parte di « quello che prende gli schiaffi ».

Oggi noi possiamo con più giustizia e senza ambagi riconoscere quanto v'era di fattivo e di costruttivo in tutti quei movimenti spirituali, ch'erano di lotta e di conquista, condotti con la coscienza e per la coscienza che c'era un *limite non umano* da superare, una realtà umana da fondare e da estendere di là da quel limite, tra condizionalità da vincere e da imporre.

E noi possiamo essere più giusti, perchè i termini del nostro massimo problema di oggi sono, come erano e come saranno — per essere eterni — quelli stessi che il positivismo, pur con armi impari, con un tal quale spirito di dionisiaca euforia e con insufficiente critica, affrontò.

Certo il problema ci viene ripresentato in termini ancora più aggravati, appunto da una critica più matura e a seguito delle più tragiche esperienze storiche degli ultimi decenni.

Ma *il problema della realtà* è oggi, come era ieri e come sarà domani, sempre, essenzialmente *problema di limite*: limite che potrà essere spostato, soppresso non mai.

Questa era almeno la convinzione che animava le filosofie naturalistiche del secolo XIX; alle quali oggi più d'uno affetta di pensare con un sorriso di commiserazione.

Per contro, l'aver immaginato alla maniera di Fichte che il *limite umano* fosse una semplice proiezione della nostra soggettività, costituito per

autogenesi e abolito e rimesso ad arbitrio dal nostro io stesso; era quanto di più temerario la mente umana potesse ideare, ma anche di più fallace e di meno interessante.

Era uno svuotare l'esperienza del suo contenuto positivo più serio e più drammatico, era un modo ingenuo — più ingenuo della ingenuità del più ingenuo realismo — di trasferire gli accomodamenti concettuali, grammaticali e sintattici — escogitati a palleggiare gl'imbarazzi della nostra piccola ragione — in una realtà transubiettiva, incommensurabile con qualsiasi nostro pensiero, incontenibile in qualsiasi nostro atto di sintesi, inesauribile a qualsiasi nostra analisi sia pure scientifica, trascendente tutte le esperienze e possibilità umane: quella realtà, in una parola, con la quale noi dobbiamo, in tutto il nostro pensare e agire, fare continuamente i conti,

* * *

Se ora vogliamo, per la rapidità di una sommaria intesa, riportare l'intero processo filosofico del secolo XIX a un unico sistema di riferimenti, possiamo dire ch'esso fu impegnato a liquidare, sulla scorta degli ammaestramenti più inattesi e sconcertanti e spesso dolorosi e rovinosi, le *assolutezze* e gli *ottimismo* del secolo XVIII.

Il secolo XVIII potrebbe essere definito quello delle *armonie*. Armonia nell'universo Newtoniano; armonie infinite nella fisica e nel mondo organico;

armonia tra natura e morale, natura e diritto, natura e religione; armonia tra individuo e individuo, tra individuo e società, tra individuo e Stato, tra popoli e popoli, tra religione e religione, tra civiltà e civiltà; la stessa economia delle ricchezze piena di recondite armonie (da Quesnay fino a... Bastiat).

Le correnti filosofiche, del secolo XIX, intese ad ammortare le passività o illusorie ricchezze di quell'asse ereditario, si possono, per comodità di sintesi, ridurre a due grandi filosofie, la *filosofia romantica* e la *filosofia scientifica*.

La *filosofia romantica* può dirsi un movimento di spiriti terribilmente insodisfatti della realtà data: una realtà ch'era dunque da negare o da superare. Soggettivando il mondo delle esperienze, essa fece delle armonie e disarmonie una funzione dipendente della valutazione umana e una condizione soltanto interiore della gioia e del dolore, variabile e invertibile a volontà.

In tal modo alle passate assolutezze obbiettive si sostituivano le nuove assolutezze soggettive. Ma quando il Romanticismo con Schopenhauer, pur senza uscire dall'interiorità, riaprì gli occhi sull'essenza del mondo e vi osservò le ferree leggi naturali e umane della lotta per l'esistenza, confermate in pieno dalle scienze biologiche, tutto il fondo pessimistico che era nell'estremismo romantico venne in piena luce.

Dallo smarrimento Schopenhaueriano Nietzsche, che conchiude tragicamente il secolo, tentò il salvataggio della volontà di vivere (*der Wille zum*

Leben) nelle funzioni della potenza (*der Wille zur Macht*),

Tirate le somme, egli nondimeno ricalcava e ribadiva le assolutezze dell'io hegeliano con le quali il secolo si era inaugurato; solo passava dal parossismo di una arbitraria razionalità, di cui alla fin delle fini l'uomo stesso, travestito da io razionale, era e dava la misura, al parossismo di una volontà *sine lege*.

In conclusione può dirsi che in tutta la filosofia romantica il *limite* tra l'umano e il non umano fu ignorato, o per negazione del non-umano, o per identità tra l'umano e il non-umano, o per subordinazione totale del non-umano all'umano.

Da ciò quell'assenza di relatività e quella solitudine del cuore e quell'orgoglio sconfinato, che doveva preparare la catastrofe del popolo che più di tutti aveva creduto nelle assolutezze romantiche e aveva tentato di foggiare il proprio destino nello stile mentale di quelle.

Da ciò anche la catastrofe immancabile, e che solo con artifici può essere mascherata e ritardata, in tutti gli spiriti aberranti da ogni limite, titani grandi e piccoli, che nell'ignoranza di esso e appunto nell'assenza di ogni relatività e nella solitudine del cuore e nell'orgoglio sconfinato preparano a se stessi le catene del Caucaso della loro impotenza finale.

In opposizione radicale a tutto questo processo genuinamente romantico, la filosofia scientifica o positivista, prima con movimenti collaterali, poi in

una parentesi trionfale che durò circa mezzo secolo, tentò per più vie la dimostrazione e il mantenimento o la restaurazione del limite oggettivo e della relatività umana.

Sopraffatto alla fine il positivismo e vinto nei propri innegabili errori dalla violenta ripresa critica e romantica, il compito della positività integrale e della connessiva ricognizione dei limiti umani è rimasto a due altri processi che sono andati per vie proprie, spesso ignorandosi e perfino combattendosi tra loro: la *scienza* e la *religione*.

La *scienza* nella sua lotta gloriosa col limite umano, pure riuscendo a spostarlo, implicitamente lo riafferma, e ciò tenendosi in una posizione di attento riguardo, ch'è anche filosofica. In tale strenuo dibattersi e contenersi, essa ha accumulato con somma pazienza e perizia un vistoso patrimonio d'insegnamenti, anch'essi di portata filosofica, dei quali la filosofia corrente deve ancora rendersi conto.

La *religione* dall'altro canto, nel suo sentimento e giudizio di dipendenza da un Assoluto trascendente, ha sempre integrato nella trascendenza e al tempo stesso ribadito tutta la relatività naturale e umana. In appoggio al processo religioso intimamente vissuto, la filosofia religiosa non ha mai cessato la sua lotta altrettanto strenua quanto quella della scienza contro i *falsi assoluti* della ragione e dell'empiria.

Le due posizioni, della scienza e della fede, sono filosoficamente assai più vicine tra loro di quanto

comunemente non si ammetta, Entrambe convergono su un medesimo asse di riferimenti: il limite tra l'umano e il non umano, tra il relativo e l'assoluto.

* * *

Di *realismo* parlano oggi in fondo un po' tutti in filosofia. Il termine sta per diventare di moda. Lo stesso *idealista assoluto*, appunto perchè assoluto, afferma di essere il più realista di tutti. Altri parla di *realismo critico*. Altri di *neo-realismo*. Altri ancora di un realismo da accettare e da trascendere al tempo stesso mediante funzioni costruttive di realtà, donde il termine di *superrealismo*.

Il problema è all'ordine del giorno della filosofia contemporanea; e per questo la Società Filosofica Italiana lo ha posto all'ordine del giorno dell'odierno Congresso. Il quale segnerà indubbiamente una data importante, perchè tutte le posizioni filosofiche fondamentali vi saranno competentemente e autorevolmente chiarite, con l'ardore che la ricerca della verità comporta e con altrettanto rispetto per l'altrui fedeltà alle posizioni proprie.

* * *

Qui mi limiterò ad aggiungere brevi parole per cercare di fare intendere a coloro che non sono del tutto al corrente con lo stato dei lavori nel vasto cantiere della filosofia contemporanea: quali interessi di vita sono in giuoco nella lotta tra le varie filosofie, qual'è la posta di tutti questi gareggia-

menti ideologici, come le diverse correnti e tendenze emulative possano influire con le loro formule sui più vitali e urgenti problemi del nostro tempo.

Nell'*ordine teoretico* si tratta di ristabilire, prima ancora di un eventuale *criterio della verità*, il concetto stesso di *realtà*. Questo concetto è oggi in crisi non solo per le negazioni romantiche, cui ho fatto già cenno, ma per le conclusioni a cui si perviene nell'indagine critica sui poteri tecnici della mente umana, e infine per lo stato di sospensione in cui si trova la stessa scienza, la quale ha dovuto abbandonare via via i capisaldi ontologici di ancora un trentennio fa, e oggi misura senza sapere che, parla senza sapere di che e avanza senza sapere dove.

In ogni caso il *concetto di realtà*, se è divenuto oggi *problematico*, almeno per quanto concerne la realtà data, è pure divenuto più ampio di prima; poichè esso non più si limita al mondo obbiettivamente considerato, ma comprende anche un coefficiente variabile non ancora abbastanza considerato: cioè, la realtà che l'uomo stesso concorre a costituire, le creazioni dell'uomo.

Nell'*ordine etico-religioso* si tratta di liberare da superstrutture teoriche non necessarie, anzi compromettenti la sostanza delle funzioni meglio costruttive di realtà umana, nel duplice senso *empirico* e *spirituale*; cioè della realtà più nobile, più santa e più resistente che la vita umana abbia mai espressa. Critica non vuol dire scetticismo, nè disarmo teoretico, nè rinunzia alle funzioni della

ragione e alla strumentalità dei concetti; ma un impiego di questi poteri più accorto, più persuasivo e più modesto; e soprattutto saldatura tra pensiero e vita morale, tra sapere e spiritualità, non più solo a dirimere conflitti assurdi, ma a stabilire una collaborazione efficiente.

Nell'*ordine sociale* l'Italia fascista sta dando al mondo l'esempio di una nuova e maggiore e più giusta *integrazione* della collettività umana, col passaggio dall'*individualismo quantitativo* e anarcoide al *personalismo qualitativo* e ordinato; dall'assolutismo dell'individuo socialmente *irresponsabile* al relativismo dell'individuo *responsabile* di fronte alla propria collettività storica, nazionale, morale, economica. E dunque anche qui revisione di tutte le categorie del diritto pubblico, civile ed economico; sulla base di una nuova concezione filosofica dell'unità umana e delle sue relazioni col tutto.

Nell'*ordine politico* infine l'Italia, riassetata e sviluppata in modo esemplare la propria concezione dello *Stato-ordine-autorità*, sta insegnando al mondo civile, quali siano le prerogative spettanti alle collettività politiche che abbiano saputo disciplinare e realizzare in se stesse appunto le funzioni dello Stato, dell'ordine e dell'autorità. Anche qui dunque opera di revisione dei principi e cioè opera filosofica.

La creazione delle categorie politiche di *Stato*, *Stato sovrano*, *Stato nazionale*, ecc. spetta al genio romano, italiano, europeo.

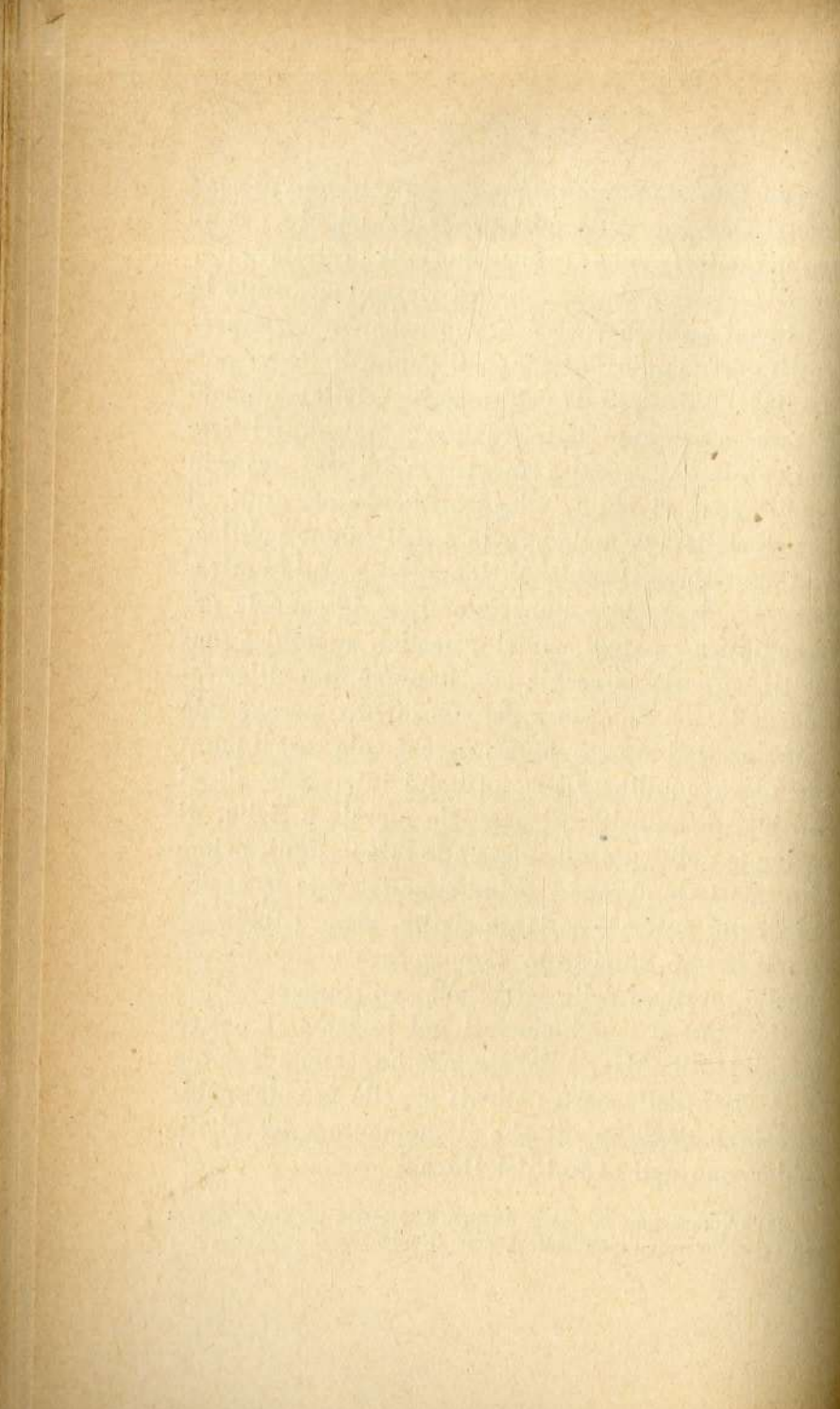
L'Europa ne ha fatto un dono generoso, ma in-

considerato al mondo intero. Le dure lezioni di cose che si ricavano dalle false generalizzazioni — contro le quali il genio di Romagnosi già protestava —, oggi insegnano che è tempo di riesaminare tutte le posizioni politiche precostituite nel mondo. E precostituite quando purtroppo il genio di Roma non vegliava sui destini dell'umanità civile; quando l'Italia era assente dalle scompartizioni imperialiste dei continenti vecchi e nuovi; perchè essa stessa in quell'epoca di oblio, sciaguratamente per tutti, si provincializzava nello spirito e nell'azione politica.

Oggi risorge il genio di Roma, ed è genio nativamente universale e imperiale. Esso insegna la gerarchia tra i popoli, amici e nemici, superbi e soggetti; e questa gerarchia esso imporrà fino all'estremo della sua potenza e del suo diritto, perchè tale è il suo destino nel mondo; perchè solo così il mondo potrà equilibrarsi su principi internazionali di ordine, di autorità, di prestigio morale e civile, di primato politico competente alle sole nazioni, prime fra queste le europee, primissime fra esse le nazioni di più antica e costante civiltà, come l'Italia, le quali hanno dimostrato di possedere una reale capacità direttiva delle sorti delle genti umane (1).

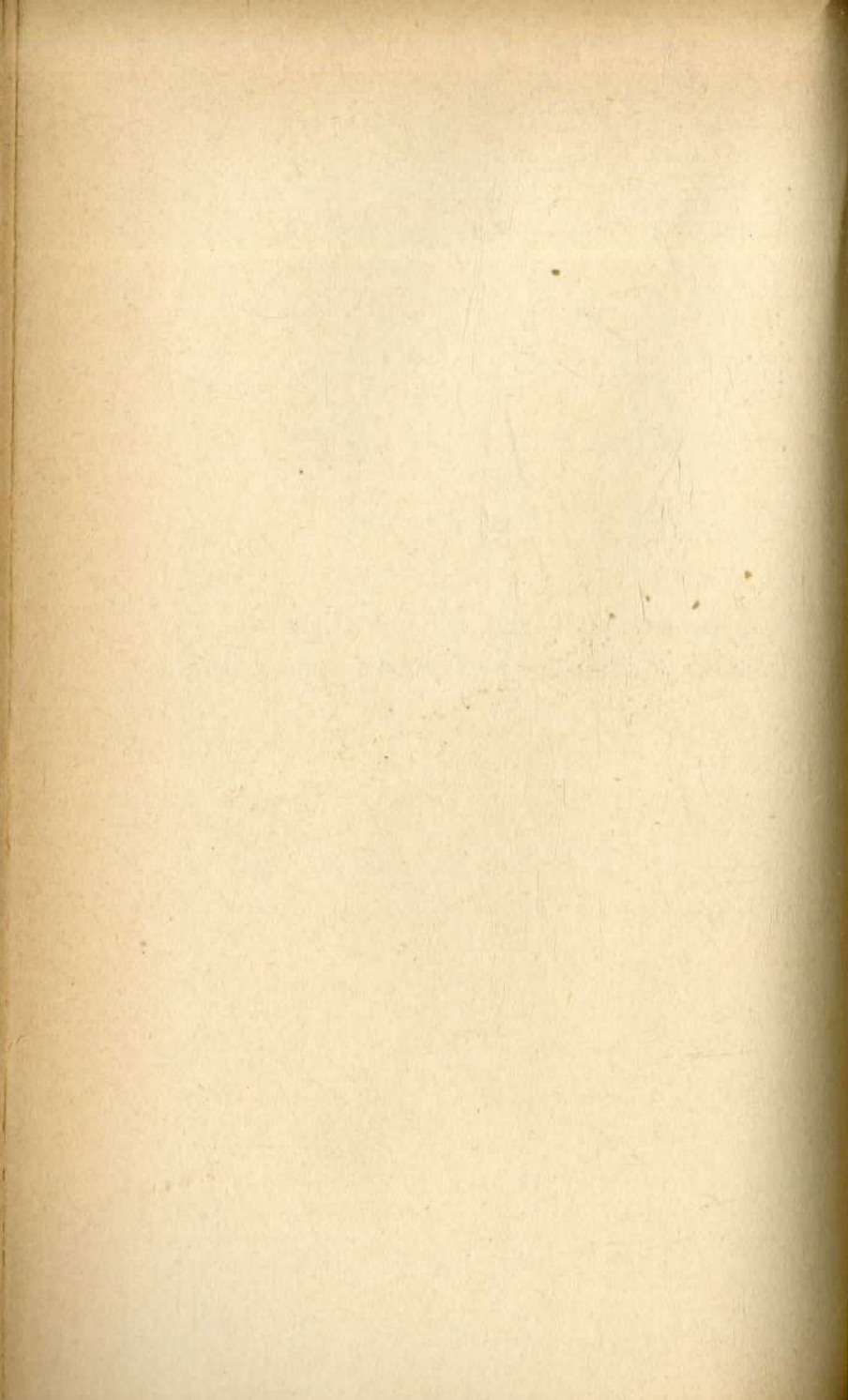
Con questi convincimenti noi leviamo il nostro pensiero alla Maestà del Re, che impersona il senno e le virtù delle nostre stirpi; e nella grande mobilitazione degli spiriti che il momento esige ci dichiariamo agli ordini del Duce.

(1) L'intonazione di questo discorso può essere meglio compresa in relazione con l'imminente guerra etiopica,



II

Intorno alla “logica del potenziamento,,
e alla “logica funzionale,, o “dei comportamenti,,



INTORNO ALLA « LOGICA DEL POTENZIA-
MENTO » E ALLA « LOGICA FUNZIONALE »
O DEI « COMPORTAMENTI »

I.

Dichiaro innanzi tutto quali sono i motivi del mio profondo consenso con la nobile fatica di Annibale Pastore, il Maestro acclamato della *Scuola Teoretica* di Torino e autore geniale della « Logica del potenziamento ».

Annibale Pastore ha intuito perfettamente l'unilateralità e insufficienza della logica tradizionale, aristotelico-scolastica. Nell'approfondimento dell'esperienza che la scienza contemporanea viene compiendo ormai in via matematica, e non soltanto nel campo fisico, la « logica delle classificazioni » o « delle classi », ecc. — ch'è poi quasi tutta la logica induttiva e deduttiva — serve poco o non serve affatto.

Essa ha costituito, è vero, un apparecchio estre-

(*) Discorso al X Congresso Nazionale di filosofia, Salsomaggiore, 1935-XIII sul Tema: *La logica nelle scienze*.

mamente perfezionato, ma questo nella sua perfezione fa pensare a quella raggiunta senza più alcuna utilità pratica, se non ginnastica, dalla scherma. La cosiddetta « logica matematica » o « algebra logica » promossa dal Peano, Boole, Jevons, Peirce, Schröder, Whitehead, Russell, Hilbert, col suo sforzo di assimilare le leggi della deduzione al calcolo algebrico, non ha fatto che perfezionare ancora la logica deduttiva, in quanto « teoria delle classi », ma oltre questa non è andata. E appunto tale teoria trova sempre meno impiego nell'esplorazione della realtà e nella stessa sistemazione — provvisoria sempre — delle nozioni acquisite.

Questa constatazione ha spinto il Pastore a svalutare forse eccessivamente gli schemi della logica tradizionale, che pure hanno servito e possono servire, *sub conditione*, ancora; ma lo ha certamente sollecitato nella necessaria e meritoria ricerca di nuovi indirizzi logici e di modelli del pensare più utili alla scienza.

In tale sua ricerca egli ha affermato un principio giusto, che non è neppure in opposizione con la logica classica, perchè può applicarsi anche a questa e considerarla, sotto certi aspetti, come una varietà di forme logiche più ampie. È il principio per cui egli definisce la logica: « un lavoro di relatività sopra un continuo di enti relativi e di relazioni varie ». Egli scorge già nelle molte dottrine dei nostri giorni, che arrecano una qualche innovazione logica, un indirizzo « nettamente relativistico ».

In ciò consento, benchè non segua poi il Pastore

nel trasporto che egli fa del « principio relativistico » dalla logica a tutta la filosofia, definendo anche questa « come il pensiero puro della universale relatività ». Per me la filosofia è qualche cosa di più ed è anzi lo sforzo più poderoso del pensiero umano per superare le sue relatività, per uscire dalla relatività.

Inoltre, poichè i termini « relatività » e « relativistico » hanno assunto nella fisica matematica un significato preciso e circoscritto, che non si ritrova poi nei vari nuovi indirizzi logici, compreso quello del Pastore, preferirei che a tali termini si sostituissero quelli più generali e meno compromessi: « relazione » e « relazionale ».

Che tutto il pensiero umano in ogni sua specificazione e configurazione abbia una struttura « relazionale » e sia un costrutto di « relazioni » fra enti, dei quali resta poi a stabilire quanto essi siano « primitivi » e quanto « derivati » rispetto alle relazioni stesse, è una verità fondamentale, che io pure ho affermato nei *Nuovi Principi* (1925) e che si vien facendo ormai strada. Il Pastore vi ha apportato un contributo di prim'ordine, che ne è al tempo stesso una splendida conferma.

Dalla più generale formulazione del principio *relativistico* o *relazionale*, che dir si voglia, il Pastore passa alla « logica del potenziamento » con una specificazione delle « relazioni varie », logicamente rilevate, nel senso che esse « reciprocamente si oppongono e si compongono potenziandosi in complicazioni crescenti ».

Questa intuizione fondamentale è una felice innovazione e un vero arricchimento negli schemi logici del pensare scientifico e una chiarificazione dello stesso pensiero generale. Il Pastore ha opportunamente osservato che si danno relazioni tra enti che non rimangono, nel loro mutuo comportamento, eguali a se stessi, perchè tali relazioni modificano nella loro stessa intima realtà gli enti che vi sono impegnati. In questi casi egli ha giustamente avvertito, che vi è una « potenza » dell'ente logico, la quale « varia col variare del numero degli enti logici coi quali è in relazione ». Avviene pertanto uno « sviluppo per potenziamento », « intendendo per potenziamento appunto quel potere di relatività che lega ogni termine del discorso agli altri enti del suo universo, in ragione del numero degli enti ». Speciali considerazioni gli permettono poi di stabilire « come si passa da un discorso di n termini ad uno di $n + 1$, in cui si risolve il principio del potenziamento ».

Or questo è indubbiamente un acquisto della logica contemporanea, un trasferimento di modi empirici e quasi istintivi del pensare comune nella sfera della ricerca metodica rigorosa e delle applicazioni esatte e fruttuose. Noi ne andiamo debitori ad Annibale Pastore.

Egli ha voluto non limitarsi all'enunciazione del principio e ne ha dimostrato, per dir così, l'onnipresenza, non soltanto nella logica pura, ma nella logica della ricerca matematica e anche in quella della ricerca fisica.

Non è il caso, in queste mie considerazioni che si riferiscono al principio in se stesso, di addentrarsi nei particolari di questa dimostrazione. Tanto più che la validità del principio non sarebbe intaccata dalla eventuale constatazione ch'esso non è poi così universale o universalizzabile, quanto il Pastore lo ha ritenuto. Per mio conto sono persuaso che esempi certamente concludenti e campi di più sicuro impiego della logica del potenziamento del Pastore sono senza alcun dubbio la biologia, la psicologia, la sociologia, l'economia, la politica, ecc. Basti pensare ai fenomeni del metabolismo, dell'embriogenesi, della eredità, della crescita, dell'associazione psichica, dei gruppi sociali, della divisione del lavoro, della nazionalità, e via dicendo, per persuadersi, quanta utilità e chiarezza possa arrecare nello studio di essi lo schema del mutuo potenziamento intuito e formulato dal Pastore.

Ma poichè questa dottrina è ai suoi inizi e deve cimentarsi ancora nelle sue applicazioni, come il Pastore stesso con tanta probità ammonisce; poichè è una caratteristica di tutte le nuove logiche di non voler essere soltanto degli schemi formali astratti, ma utili strumenti della ricerca, da perfezionare anche, in funzione delle mutevoli esigenze della ricerca stessa; io desidero qui aggiungere alcune osservazioni, che non vogliono essere obbiezioni, ma stimoli a chiarimenti, i quali ci permettano di meglio intendere la nuova dottrina del Pastore e le possibilità di applicazioni che l'Autore ne propugna.

Ne farò tre.

* * *

1. — La concezione relativistica della logica del Pastore sbocca naturalmente in quella ch'egli chiama « logica sperimentale ». E qui sono d'accordo con lui.

Il principio della logica sperimentale esige che la costruzione dei modelli logici varî con la natura degli enti. In tal caso anche le verità logiche diventano condizionate. Qui c'è del vero. Ma il Pastore avverte da sè che ci dev'essere inoltre una verità logica, la quale non dipenda nè dall'insuccesso e neanche dall'eventuale successo pratico. Ci vorrà allora una logica della logica. « Sarà sempre penoso, egli dice, attendere che le *verità pure* siano giustificate dal successo empirico ». In uno slancio, che direi lirico, egli aggiunge, che la funzione della logica sperimentale non dev'essere neppure intesa come semplice ausiliare di altre scienze, ma « va considerata dal puro lato della teoria della conoscenza come un avanzamento della logica in una direzione esclusivamente sua, in cui non ha bisogno nè di dare, nè di ricevere, nè di richiedere aiuti dottrinali; perchè essa vuole scrupolosamente rispettare i domini altrui, rimanendo nel proprio ».

Qui io comprendo fino a un certo punto. La logica assumerebbe in questa sua funzione *pura* una sua autonomia, non soltanto *tecnica*, analoga per esempio a quella dell'algoritmo matematico, ma *epistemologica*, recante in sè la sua propria *verità*. Ci troveremmo in presenza di un « assoluto logi-

co », di un « apriori logico », sufficiente a se stesso e indipendente da ogni bisogno o possibilità di verifica.

A me sembra intanto che, se la logica, indipendente da ogni sperimentazione, deve avere questa sua assolutezza non solamente tecnica, ma addirittura teorico-conoscitiva, a meno che io non m'inganni, nella posizione del Pastore si insinui un qualche postulato ontologico di natura metafisica. E sarà quindi opportuno chiarirlo.

2. — La logica del potenziamento, stabilito il principio di una « numeralità logica », che abbandona come « un vecchio pregiudizio della logica tradizionale la permanenza degli enti », — *proprietà tautologica*, questa, che conduce all'impiego esclusivo dell'analisi — ci offre « una *tecnica operatoria* che permette di risolvere i problemi nuovi della variazione relativa degli enti e del loro potenziamento » e perviene alla « teoria delle equazioni logiche ».

Qui vorrei un chiarimento sul procedimento seguito dalla nuova « tecnica operatoria ». Se questo procedimento è quello stesso del *calcolo*, e più particolarmente del *calcolo delle funzioni*, o « *delle variazioni* » o delle *serie* o dei *gruppi di trasformazione*, ecc.; le equazioni logiche non si distinguono affatto dalle equazioni matematiche, e il lavoro della « tecnica operatoria » proposta sarà di genere matematico e non logico.

Non è che io tenga affatto alle distinzioni tradizionali tra logica e matematica. Sono anzi convinto

che gli schemi del pensiero matematico (1), i quali sono i più perfezionati tra quelli che la mente umana è riuscita sinora a sviluppare, possono e debbono trovare un utile impiego anche fuori del recinto strettamente matematico, suggerendo modelli di pensiero più generali, vale a dire traducendosi in schemi appartenenti a un « cielo di equazioni superiori », come lo stesso Pastore in altri suoi studi lo chiama.

Ma questa rifusione più alta e più ampia di funzioni matematiche e di funzioni logiche, in un « *continuum superiore* », se permette di controllare e fomentare meglio i rispettivi processi, esige, nel passaggio alla « tecnica operatoria » od esecutiva, che le necessarie e utili distinzioni siano ripristinate. In primo luogo è necessario sapere, per procedere avanti, se siamo con la tecnica specificatamente matematica, o con una tecnica di genere logico; e in secondo luogo è utile studiare in ogni caso il comportamento proprio di una « tecnica logica », che non vada confusa con l'algoritmo o « tecnica matematica ».

Io ho l'impressione che la nuova tecnica propostaci sia di genere logico, perchè, se non m'inganno, il Pastore non adopera i termini « potenza » e « potenziamento » in senso *algebrico*, ma *funzionale*, nel più largo significato della parola.

Anche su questo punto ritengo che il Pastore potrà fornirci in sèguito opportuni chiarimenti.

(1) Cfr. il mio saggio: *Matematica e filosofia*.

3. — Il Pastore ci ha parlato con un senso moderno, fatto di positività e di poesia, della « spiritualità della tecnica » e dell' « alto senso di verità della logica sperimentale ». Egli ha anche affermato giustamente, rievocando un insegnamento del compianto Garbasso, che « ogni macchina è un sistema logico » e ha aggiunto che è possibile e profittevole sottoporre qualunque macchina al controllo della logica. Su queste premesse egli propugna la fondazione di un *Laboratorio di Logica sperimentale*, col compito di costruire anche dei modelli capaci di rispondere rigorosamente alle esigenze di un'equazione logica.

Qui nessuna obiezione può essere fatta a priori. Sarebbe troppo facile osservare che, se ogni macchina è un sistema logico, un sistema logico non basta a costruire una macchina. L'osservazione sarebbe inconcludente, di fronte alla realtà. È questa infatti materia d'invenzione, di creazione; è, direi, funzione del *noûs poieticós*. Noi non possiamo che augurare al Pastore di riuscire in quest'opera, in cui l'ultima parola spetta al fatto compiuto. E saremo certamente noi tra i primi ad applaudirlo.

Nobilissima è in ogni caso la « nuova immagine dell'uomo logico », ch'egli ci ha presentata: « Non più l'uomo *sillogistico* di Aristotele, non più l'uomo *a priori* di Kant, non più l'uomo *dialettico* di Hegel, ma l'uomo in *créscnte sviluppo di potenziamento* ». Dove io, per essere pienamente d'accordo col Pastore, farei alcune piccole aggiunte: « Non più *soltanto*..., ma *anche*... ».

II.

Questo « *anche* » dice già come io consideri la *logica del potenziamento* di Annibale Pastore un geniale tipo di logica applicabile utilmente a campi di esperienza nei quali, appunto, il potenziamento ha luogo.

Il mutuo potenziamento è un modo di « interattività », di « azione e reazione reciproca », *tra enti che da questa relazione risultino mutati*. Ma che giammai nella realtà e nello stesso pensiero ci siano da considerare « enti » che permangono « identici a se stessi », è un postulato che a me sembra altrettanto eccessivo quanto quello che prima ammetteva solo « enti », « individui logici » assolutamente « invarianti », altro che nelle loro relazioni esteriori.

La logica del potenziamento è la logica di un « comportamento », ma non di tutti i comportamenti pensabili e possibili. Mentre si svolge magnificamente sulla via maestra dei nuovi indirizzi logici, che cercano di adeguare il pensiero umano, meglio che non facesse la logica tradizionale, alle nuove esperienze (Scuola di Vienna, logica *polivalente*, ecc.); essa non può esaurire un compito, che per definizione è inesauribile.

Basta riflettere, che i « comportamenti » delle esperienze sono per noi tanti, almeno, quante sono le *categorie* con cui li rileviamo. E infatti il potenziamento è una « categoria »: cioè quella dell'« interazione », la quale a sua volta è una sottospecie

dell'« azione e reazione reciproca »; ch'è poi un caso particolare della categoria della « causalità »; la quale appartiene infine al gruppo delle categorie, che la logica tradizionale chiamava « categorie della relazione ».

La « logica funzionale » o « logica dei comportamenti » di cui ora dirò, è invece « la logica di tutte le possibili *categorie* del pensiero umano ».

* * *

Per intendere bene questa proposizione bisogna spostare i termini tradizionali in cui si è ancora soliti di contrapporre *logica formale* e *logica reale*.

Per *logica formale* si suole intendere l'insieme di tutte le forme e leggi del *pensiero coerente*, astrazione fatta da ogni suo contenuto; e per *logica reale*, l'applicazione delle stesse forme e leggi del pensiero coerente, già fissate, ai vari contenuti di esperienza,

Questo quadro delle funzioni logiche è inesatto e nella sua apparente semplicità pieno di confusioni e di equivoci. Inoltre rivela all'atto pratico una vera incapacità e inefficienza. I nostri acquisti di effettivo sapere avvengono regolarmente all'infuori di un tale schema, che noi facciamo intervenire di solito, a fatti compiuti, per tentare di mettere ordine nelle nostre cognizioni e idee.

La *logica formale* tradizionale è un conglomerato, in parte di principi veramente *formali*, e in parte di funzioni del conoscere *reale*, travestite da prin-

cipi formali e universali. Il miscuglio delle due « componenti » si può far datare da Aristotele, nè si è mai più potuto disintegrare (1).

A un medesimo piano di universalità vi vengono trattati: 1° principi e leggi veramente universali del pensare coerente, cioè di quella vera logica *pura*, che stabilisce l'accordo del pensiero con se stesso e che io uso chiamare *omologia*, perchè si fonda, essa sì, sull'*identità*, la *non-contraddizione* e il *terzo escluso*, ma sviluppa poi, oltre la semplice iterazione tautologica, gli *assiomi dell'eguaglianza e della diseguaglianza*, ecc. e 2° tutte le funzioni del *giudizio*, del *concetto* e del *sillogismo*, le quali sono nient'altro che funzioni analitiche interne di un'unica *categoria*, la categoria *della sostanza* e suoi *attributi*.

Per Aristotele le due parti formavano tutt'uno, perchè secondo l'insegnamento socratico-platonico, da lui ritenuto, il mondo non era che un solo sistema di concetti universali realizzati, sicchè a conoscerlo bastava *dialégestai katá géne*. Perciò logica e ontologia s'identificavano, e una separazione tra logica formale e logica reale non avrebbe avuto senso. La logica aristotelica era tutta formale e tutta reale.

Strano è che l'identificazione perdurò oltre l'ingenuo *realismo* platonico-aristotelico; e che la logica aristotelica continuò ad esser considerata come l'unica logica pensabile dalla mente umana; e l'unica alla stregua della quale ogni conoscenza del

(1) Per la compiuta e definitiva disintegrazione v. quella da me disegnata nel programma: *Nuove vedute logiche*, da me presentato al IX Congresso Internazionale di Filosofia, Parigi, 1937.

mondo reale fosse possibile; mentre essa aveva per postulato e per raggio di applicazione tutto e soltanto un mondo di *sostanze* (e di relativi *attributi*) da classificare: sostanze tradotte e definite in *soggetti* di giudizi e in *concetti* di varia universalità.

E così si è continuato per secoli nell'equivoco di ragionare in logica unicamente intorno alle relazioni del *giudizio*, del *concetto* e del *sillogismo*, limitandosi tutt'al più a capovolgere l'edificio, ora per discendere dal generale al particolare e all'individuale, ora per risalire dall'individuale al particolare e al generale, quasi non esistesse altro al mondo da conoscere, da intendere e da concepire.

Si spiega così che tutta la matematica, ch'era poi lo sviluppo coerente di un altro gruppo di categorie, le categorie della *quantità*, si sia costituita e abbia progredito all'infuori di ogni diretta partecipazione della logica tradizionale, che pure pretendeva di essere la disciplina universale del pensiero. Gli accostamenti che si sono fatti tra il *metodo matematico* e la *deduzione* sono stati sforzati, e in fondo limitati a semplici rapporti di... convenienza. Essi hanno dato più nel falso che nel vero e han più nociuto che giovato (1), ingenerando la confusione da me altrove rilevata tra « costanza » e « generalità ».

Si spiega inoltre com'è che Leibniz non abbia trovato un posto nella logica tradizionale per il suo « principio di ragion sufficiente », ch'era poi il prin-

(1) Cfr. il mio saggio: *Matematica e filosofia*.

cipio di un « comportamento reale » attinente a un altro gruppo di categorie, quelle della *causalità* e della *finalità*, e quindi non era deducibile dalla logica formale aristotelico-scolastica, tutta chiusa e conchiusa nella categoria della sostanza. Per la logica tradizionale, infatti, tutto il resto era contingenza empirica, non era logica.

Si spiega ancora l'irrimediabile inanità del tentativo di Hegel di ricavare una *logica reale*, cioè una « logica dei comportamenti » dai principi stessi dell'*omologia* (identità e contraddizione), rifusi e intercambiati arbitrariamente tra loro, a fare come le comparse a teatro parti diverse, quando da tesi, quando da antitesi e quando da sintesi. Miracoli del *principio d'identità*! Ma ciò equivaleva a far scaturire *ex pumice aquam*; perchè ogni conoscenza del reale non può avvenire che per un intervento di *categorie*; cosicchè la *dialettica hegeliana* rappresentava un passo indietro rispetto a quella aristotelica, la quale per lo meno introduceva nella logica del conoscere, benchè inavvertitamente, e come per istinto, una categoria: la categoria della *sostanza*.

* * *

Per fare cessare ogni sterile confusione e per avviare le ricerche logiche nel senso più utile all'epistemologia, occorre:

1° — Restituire alla *logica pura* od *omologia tutti* e i soli caratteri di « teoria del pensiero coerente »;

vale a dire confinarla nella ricerca delle « condizioni e leggi dell'accordo del pensiero con se stesso »; condizioni e leggi alle quali il pensiero deve soddisfare ed obbedire, sì perchè sono necessarie alla sua conservazione, e sì perchè sono non meno necessarie in ogni suo impiego strumentale. L'*omologia* deve non solo definire i suoi principi fondamentali (*identità, non contraddizione e terzo escluso*), ma sviluppare le funzioni universali, riallacciandovi i cosiddetti *assiomi dell'eguaglianza e diseguaglianza, transitività e intransitività, commutazione*, ecc., indipendentemente dall'impiego che se ne fa nella matematica e nella stessa logica reale. Beninteso che con ciò la logica pura non può ancora nulla affermare o negare che abbia valore ontologico.

2° — Riconoscere risolutamente la natura *categorica* di tutte le funzioni del pensiero ontologicamente orientato, e che aspirano a valere in un ordine reale; sviluppare conseguentemente in un piano logico ogni e qualsiasi sistema relazionale, che ci fornisca schemi e modelli utili di esperienze; dare in questo più vasto piano un posto tanto allo studio di tutti gli schemi possibili di pensare la realtà in astratto e di sperimentare in concreto; quanto ai metodi per le applicazioni programmatiche degli schemi medesimi (per es. nelle scienze particolari).

L'insieme di queste ricerche logiche sulle *categorie*, studiate così allo stato puro, come nei loro cimenti col reale, è ciò che io chiamo « logica funzionale », « logica categorica » o « logica dei comportamenti ».

* * *

In questa logica « reale » s'incontrano e s'armonizzano tutte le logiche aventi una qualche relazione con l'esperienza.

Vi si trova, nella sua vera sede, tutta la logica aristotelico-scolastica, in quanto « logica delle classificazioni »; logica che ha per suo postulato la risoluzione del mondo delle esperienze in un mondo di « enti sostantivi »; risoluzione ch'è solo possibile mediante l'intervento, non più surrettizio, ma a bandiere spiegate, della categoria della sostanza.

Cesseranno così anche le accuse di tautologia che ancora oggi si muovono alla logica induttiva e deduttiva, la quale, in quanto logica non più di vuote entità, ma delle sostanze e degli attributi, è quella che dev'essere.

Vi avrà sede la « logica della matematica » (da non confondere con la « logica matematica » che, com'ho detto in principio, rientra nella « logica delle classificazioni », mentre la logica della matematica è una logica delle *categorie quantitative*, che oggi noi non analizziamo più soltanto in *numeri* e *grandezze*, poichè abbiamo imparato a svilupparle in *schemi d'ordine quantitativo*, cioè *misurabili*, assai più ricchi e circostanziati. Dicendo « logica della matematica », non intendiamo neppure discendere ai procedimenti tecnici propri dell'algoritmo, i quali appartengono soltanto alla matematica in quanto disciplina a sè; ma intendiamo lo studio e sviluppo delle categorie matematiche in una scienza dell'or-

dine quantitativo, e di tutte le sue più astratte configurazioni possibili. In tal modo le relazioni tra logica e matematica saranno definitivamente chiarite e assicurate; laddove sinora tali relazioni sono state quanto mai confuse e incerte per essersi attribuita natura meramente *logica* anzi *deduttiva* al pensiero matematico, mentre era invece di natura *categorica* (1). Parlare di deduzione in matematica era per es. un duplice errore: confusione tra *invarianza delle relazioni* e rapporto di generale a particolare; e contaminazione di un modo proprio della categoria della sostanza coi modi propri della categoria di quantità e grandezza.

Vi avranno inoltre posto tutte le logiche relative alle *categorie dinamiche* (*causalità, probabilismo, interazione, finalit , ecc.*) e quindi: la *logica del possibilismo* (o delle *polivalenze*), la *logica del potenziamento* del Pastore ed ogni altra logica che possa esser costruita a somiglianza di queste per fornire schemi pi  adeguati e pi  veri di esperienze dell'accadere, del divenire, dell'agire, del creare, ecc.

Vi avranno infine sede altre eventuali e oggi imprevedibili funzioni categoriche, che possano venir via via ispirate dalla stessa esperienza e conformate agli accresciuti poteri e compiti della mente umana.

E invero   un'acquisto sicuro della scienza e della gnoseologia del nostro tempo, di fronte alle dottrine ereditate dal passato, non considerare la mente

(1) Cfr. il mio citato saggio: *Matematica e filosofia*.

umana come un apparato definitivamente costituito, ma come un congegno in continua prova, sottoposto a eventuali riforme, suscettibile di ogni possibile incremento e perfezionamento.

Infatti, al modo stesso che l'intuizione sensibile ha fecondato la matematica (1); al modo stesso che i maggiori impulsi agli sviluppi di questa disciplina apparentemente astrattissima, le sono venuti da problemi fisici e tecnici; così anche nella logica « reale » o « categorica » si renderà sempre più efficace la pressanza e la propulsione orientatrice della dinamica propria dell'esperienza concreta.

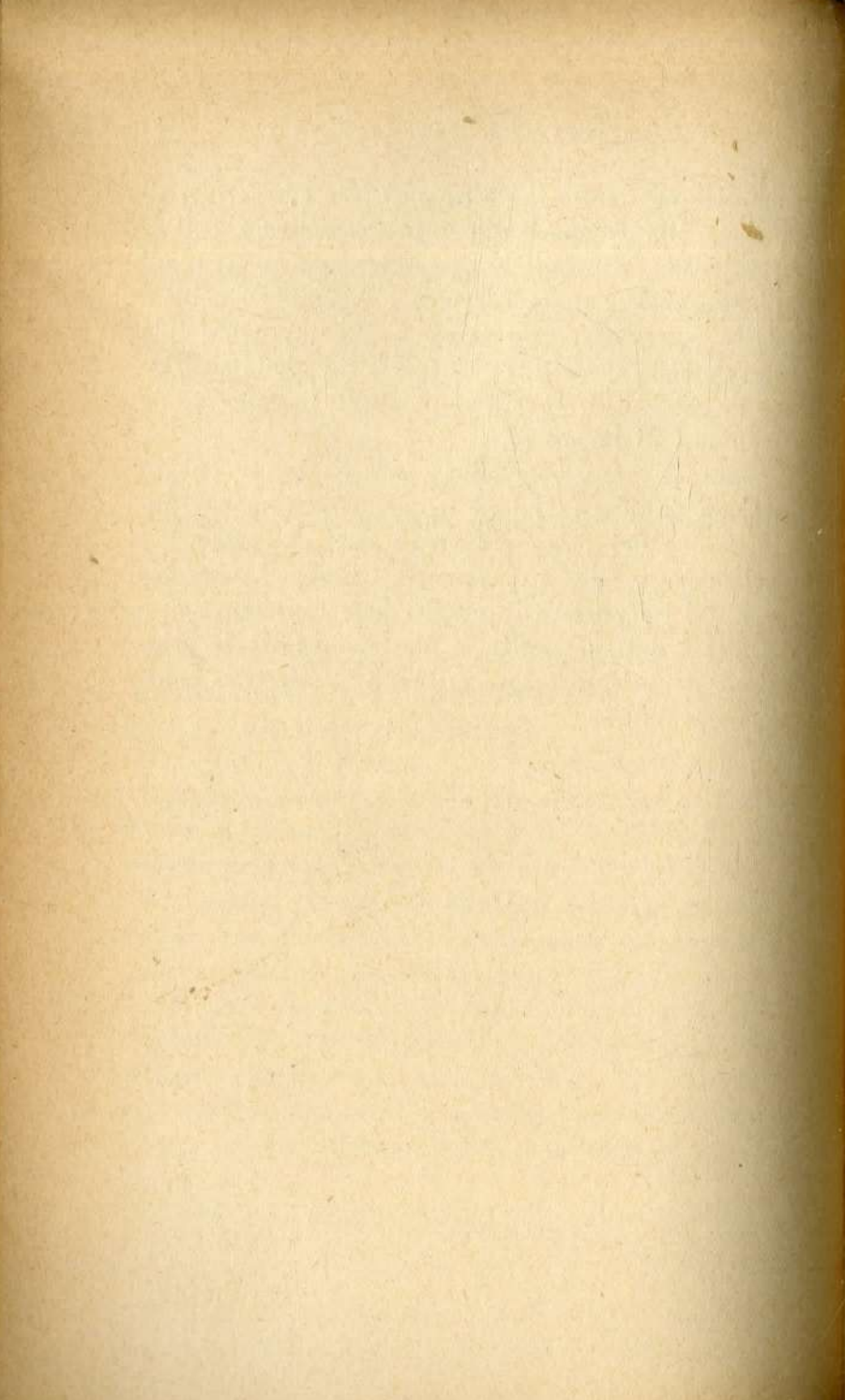
In tal modo la logica sarà tolta dal suo secolare isolamento, dalla zona gelida e inerte della sua solitaria astrattezza, ma anche dalla sua illusoria e inefficace sovranità; e verrà immessa nelle correnti vive del conoscere e dell'agire.

La nuova distinzione, non separazione, tra logica *formale* (*omologia*) e logica *reale* (*logica categorica* o dei *comportamenti*) farà cessare tutti gli equivoci millenari. E mentre renderà più nette, evidenti e sicure le esigenze interiori del pensiero coerente e ne irrobustirà l'asse in ogni sua applicazione; segnerà anche rigorosamente il *limite di validità della coerenza* nelle funzioni ontologiche del pensiero. Qui infatti la coerenza dell'*omologia* deve piegarsi e adattarsi ad altre coerenze, cioè a quelle della *logica interna* di ciascuna categoria; coerenze queste di una validità sempre condizionata, com'è

(1) Cfr. il mio saggio: *Matematica e filosofia*.

condizionato tutto il nostro *pensiero categorico*, di fronte alla composizione « problematica » dell'esperienza. Se infatti le categorie sono nostri modi di apprendere e interpretare i « comportamenti » delle esperienze, esse valgono realisticamente solo in relazione a questi. Le categorie fungono in *astratto* da schemi di esperienze possibili, in *concreto* da « ipotesi di lavoro ».

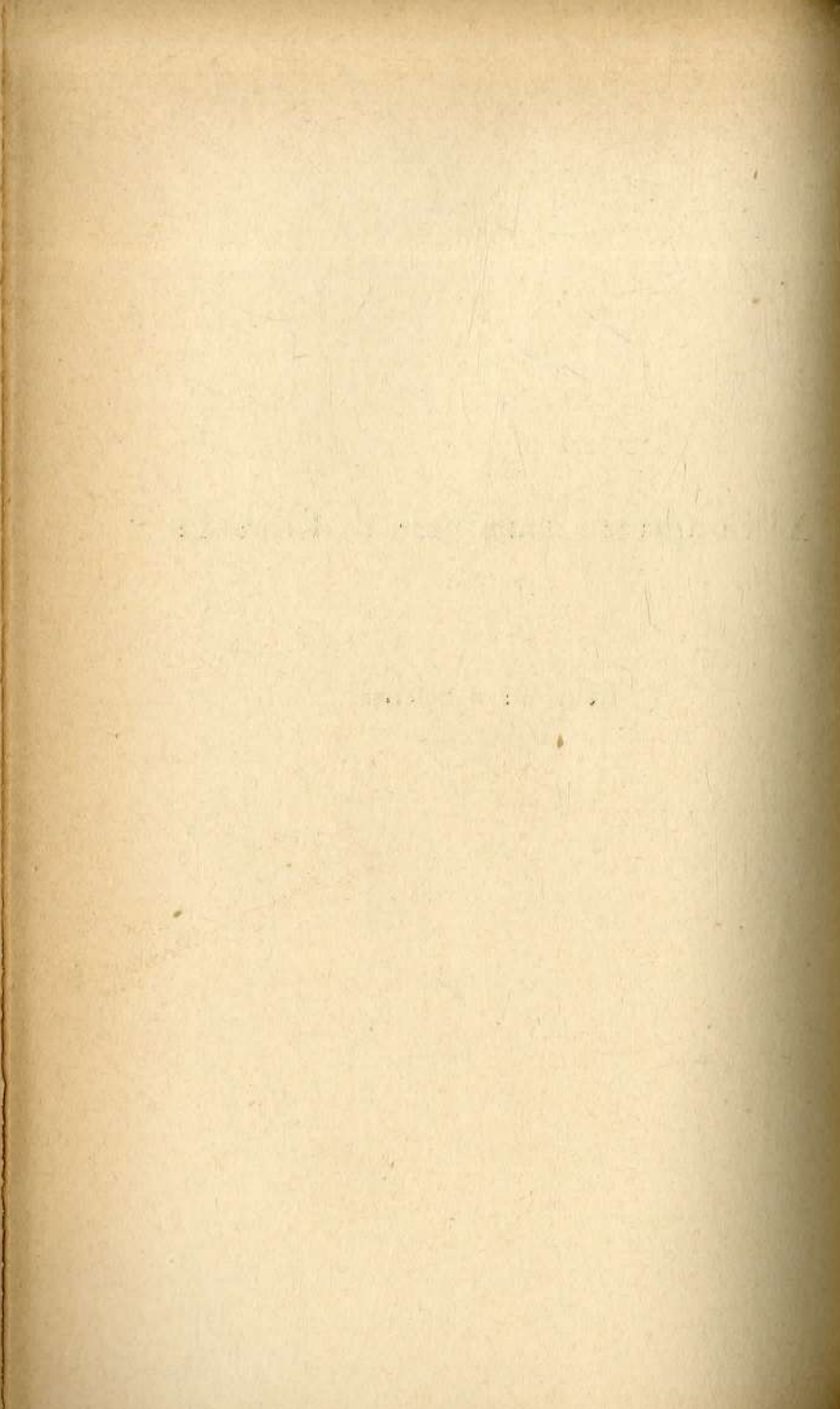
Ben si comprende allora tutto il valore che in questa duplice relazione acquista la « logica funzionale o dei comportamenti », nel suo affinare e articolare meglio e accrescere il nostro *formulario* con cui interrogare il mondo delle esperienze possibili; e nel suo duttile e plastico seguire le pressioni dei « comportamenti reali », effettivamente sperimentati.



XI Congresso Nazionale di Filosofia

I

Religione e Scienza



RELIGIONE E SCIENZA

L'XI Congresso Nazionale di Filosofia *idealmente* continua la revisione dei massimi problemi intrapresa dai precedenti Congressi di Roma, Padova, Salsomaggiore; *storicamente* è legato alle due situazioni preminenti e più contrastanti del nostro tempo.

Questa è infatti la prima manifestazione collettiva del pensiero filosofico italiano in un'Italia ordinata a Impero, al cospetto di un'Europa sconvolta dalla rivoluzione comunista in marcia, estesa dalla Russia alla Spagna.

Per molti titoli: maturità critica, esperienza, originalità assoluta, umanità e saggezza, potenza costruttiva, dinamicità etica e storica, il pensiero genuinamente italiano può assurgere, oggi più che mai, a una funzione ordinatrice universale, funzione intrinsecamente imperiale. Esso è forse il solo capace di esaltare e a un tempo disciplinare le forze umane, di affinare e temprare tutti i poteri dello spirito, liberandolo dalle sovrastrutture parassite,

(*) Discorso inaugurale dell'XI Congresso Nazionale di Filosofia - Genova, 6-12 settembre 1936-XIV.

premunendolo da sbandamenti oziosi o rovinosi, ricollegandolo alle ragioni eterne della vita e alla traiettoria indeviabile del destino umano; ma anche animandolo e armandolo meglio nella inesauribile opera di creazione perenne di valori umani in un mondo non umano.

Ed intanto, per una congiuntura storica che fa pensare, questa ripresa in pieno della filosofia più nostra, che avviene per una evoluzione quasi naturale, in virtù di esperimenti e correzioni e integrazioni e ritorni e cimenti successivi intimamente connessi con la nostra propria costituzione mentale, deve affermarsi in una polemica radicale, implicita quando non esplicita, contro correnti spirituali che premono in campi a noi opposti e non esiterebbero un istante, se appena possibile, a troncarci il cammino.

Convorrà anzi prendere atto, che questo nostro Congresso di filosofi — i quali, in un momento di sì sconcertante e vasto tumulto nelle anime e nelle cose del mondo, si adunano a ragionare quietamente di *religione e filosofia*, di *probabilismo e certezza nella logica e nella scienza*, — visto nella luce proiettata dai nuovi riformatori del mondo, appare a costoro come un'accolta di piccoli borghesi del pensiero, di provinciali della cultura, di uomini in ritardo insomma, destinati ad essere assorbiti o travolti, piegati al nuovo vangelo della vita o soppressi senza remissione. Il giuoco ha dunque una posta assai alta. Non si tratta soltanto della libertà di scegliere i propri modelli del vivere, ma dello stesso

diritto a vivere, se non nell'unico senso imposto dai nuovi profeti con qualunque mezzo a tutti, pena la vita.

Ebbene sì, noi accettiamo in pieno questa polemica con tutte le sue responsabilità. E ai maestri e promotori della rivoluzione mondiale, agli apostoli di una riforma universale del consorzio umano, che deve rifare della Terra, di quest'« aiuola che ci fa tanto feroci », un Paradiso terrestre, noi i sorpassati, i ritardatari, opponiamo la nostra meraviglia di veder giungere al piano dell'azione sociale e politica, e con una asseveranza pronta alle intolleranze e alle violenze estreme, dottrine quali il *marxismo*; il *materialismo storico*, l'equazione *valore = lavoro*, ecc. confutate definitivamente da almeno mezzo secolo, al punto che oggi nessuno scienziato serio, neppure del settore più avanzato, osa più professarle e difenderle. I banditori di così fresche idee, che essi propalano ancora oggi alle masse come l'ultima parola del pensiero umano, non possono rendersi conto del tanfo di chiuso e di stantio, dell'aria di museo che per noi spira entro il cadente edificio dei loro concetti.

La costruzione teoretica della rivoluzione comunista dunque, con le sue varie « dialettiche », la leninista, l'ortodossa, le riformate, per noi non merita di tornare agli onori della discussione; tanto più che l'esperimento probante della rivoluzione sovietica si è incaricato esso di demolirne a uno a uno i piloni programmatici fondamentali. Ma non questo o quel particolare dell'autodemolizione, per

clamaroso che sia, può sorprenderci, noi che ne avevamo sin dal bel principio previsto l'inevitabile caduta. Da registrare utilmente è invece nella storia del mondo la dimostrazione *sperimentale* e insostituibile, che la rivoluzione russa ha dato, a prezzo di tanto sangue umano: la dimostrazione della *impossibilità* del Comunismo di uscire dalla *contraddizione strutturale* ch'è insita nella sua concezione base. Esso non può attuare l'espropriazione totale del *prodotto* del lavoro, dichiarato di comune ed eguale spettanza di tutti, senza espropriare il *lavoro* stesso. Laddove i programmi di tutte le altre rivoluzioni sociali avevano spinto il massimo della socializzazione al capitale, alla terra, ai mezzi e strumenti della produzione, il Comunismo non può arrestarsi alle cose, e deve, esso che aveva innalzato la bandiera della liberazione totale e definitiva del lavoratore, togliergli fin la libertà del lavoro, quella che Turgot nell'Editto del 1776 proclamava « la prima e più sacra e imprescrittibile proprietà dell'uomo », cioè ridurre il lavoratore in una nuova e inaudita e perpetua schiavitù.

Che nella nuova situazione creata in Russia dal Comunismo, popolazioni le quali erano vissute in uno stato di soggezione e di abbiezione ancora peggiore, si sentano oggi relativamente affrancate, è questione di storia locale e contingente. I progressi sociali vantati in Russia dal bolscevismo non ci riguardano. Ma che il Comunismo possa insegnare la libertà a popoli che l'avevano e l'hanno conquistata da millenni e da secoli, e che hanno attuato nei

duttili schemi dell'ordine e del diritto architetture sociali immensamente più confacenti, malgrado naturali imperfezioni, al più alto sviluppo delle forze umane, è una presunzione balorda, un assurdo razionale e storico. La ragione umana non torna indietro. La libertà del lavoro — che è libertà economica ed etica insieme — è forse la più grande conquista storica e morale dell'uomo moderno; mentre il Comunismo riabbassa il lavoro a strumento, a merce.

La « ferrea legge del salario » poteva esser vinta; e già per gran parte lo è. Il corporativismo fascista informi. La ferrea legge del Comunismo è una nuova e peggiore servitù totale e definitiva del lavoratore.

Se poi dalla dommatica del Comunismo si venga a considerare la sua passione umanitaria e filantropica, quel suo messianismo, che predica un nuovo regno dell'amore tra gli uomini, noi ci domandiamo stupiti come mai si possa ragionevolmente scatenare tutto l'odio più bieco quale propedeutica necessaria a tanto amore; insegnare la secessione totale, la strage umana, lo scempio della vita, la distruzione metodica d'interi ceti sociali, d'interi sfere di umanità, della medesima umanità che lotta e soffre e ama, quale preludio inomitabile della nuova era di pace e di fedeltà dell'uomo all'uomo, quale l'unico viatico alla terra promessa della concordia, della solidarietà, della fratellanza; attendersi che dal suolo imbevuto di sangue umano spunti il fiore della carità; che da un inferno di dolori,

di ferocie, di matte bestialità si salga dritto all'eden delle più pure e perenni gioie della vita per tutti.

Il sospetto è giustificato, che alla propaganda di un così pazzo spietato bestiale processo psicologico e politico presieda una terza natura, satanica, estranea alle due parti in lizza; e che si prenda giuoco d'entrambe, e le aizzi, povere « pecore matte », l'una contro l'altra e tripudi e si giovi in segreto d'ogni loro errore, d'ogni loro perdita e rovina.

Rimane come che sia certo, che il Comunismo non può insegnarci nè la libertà, nè l'amore, nè il valore della vita, noi che abbiamo onorato e glorificato e santificato la vita nella totalità dei suoi valori assoluti, empirici e metempirici; che abbiamo impiegato millenni di educazione, questa sì necessaria, a superare la dipendenza dalla più bassa animalità, a nobilitare l'istinto, a umanizzare l'uomo, a invigorire il piccolo senno umano, ad adoperarci con ogni sforzo affinchè l'opprimente retaggio delle miserie umane scemi di peso per tutti e per ciascuno; e all'illusione della possibilità miracolistica di pronte e facili felicità si sostituisca la disciplina modesta e tenace, la conquista, a costo di sacrifici e necessariamente graduale e lenta, di uno stato umano di maggiore valore, potenza e bellezza, per giungere al quale nessun passo può essere alleviato nè risparmiato.

Noi ci domandiamo quindi, e domandiamo a tutto il mondo civile che da millenni è come noi impegnato in questa faticosa ascesa per le sole possibili vie di nobilitazione della vita: con qual diritto uo-

mini provvisti di un così miserabile bagaglio di pensiero e animati d'uno spirito così pronto a dispensare dolori, distruzione e morte, possano pretendere di farsi antesignani del processo umano universale, d'imporre un unico senso, il loro, alla storia del mondo, di forzarla a quel loro passaggio obbligato che deve condurre alla palingenesi della vita coll'immergerla in un bagno di sangue, col fare riacquistare alle folle i caratteri dell'orda, col coprire la Terra di orrori e di lutti, che secoli di laboriosissimo incivilimento ci avevano fatto dimenticare. Quattro secoli e più fa il divino Leonardo ammoniva: « *Chi non stima la vita non la merita* » (1).

* * *

Con la coscienza di adempiere a un dovere preciso e pressante, a una consegna dello spirito italiano e, nel più largo senso, umano, noi ci raccoglieremo adunque a meditare in profondità i due temi del nostro Congresso: *Religione e filosofia; Probabilismo e certezza nella logica e nella scienza*, temi che sono intimamente legati tra loro e che indirettamente s'inseriscono entrambi nella polemica or ora accennata.

Alla definizione marxista della religione « oppio dei popoli » — la quale non ha poi neanche il pre-

(1) L'intonazione di questo discorso può essere meglio compresa in relazione allo scoppio della guerra civile in Spagna.

gio dell'originalità, poichè la si trova nella Sofistica di 24 secoli or sono — basterebbe obbiettare il ritorno più o meno accelerato del bolscevismo in casa propria alla libertà religiosa (1). Ciò deve far vedere anche ai ciechi, ch'è più facile distruggere templi e massacrare sacerdoti, che estirpare il problema religioso dall'anima umana; che deformare o sopprimere la categoria del divino nella mente dell'uomo.

Abbiamo pietà pei traviati d'ieri e di oggi, e continuiamo l'esame, che dura per l'Occidente Europeo da circa 15 secoli — e non è per anco esaurito perchè inesauribile — circa il nesso che di necessità avvince la luce intellettuale alle oscurità dell'ignoto, il pensiero alla fede, la scienza al mistero. Problema eterno!

Soluzioni di slancio e ispirate, rielaborazioni critiche, scepsti, ritorni dommatici accompagnano nel piano filosofico la più ardua opera di edificazione d'un mondo di valori — i valori religiosi — che la stessa natura ignora e che sono il privilegio più singolare ed alto dell'uomo-specie. A ogni tappa è un grado superiore raggiunto, è una maturazione nuova, che assomma in sè in una sintesi di più penetrante consapevolezza le esperienze del dolore e della speranza, le più affliggenti e le più consolanti, le più prave e le più sante; ed apre nuovi varchi al pensiero riflesso, alla vita cosciente e responsa-

(1) Infatti la *Costituzione* di Stalin del 5 dicembre 1936, cioè esattamente tre mesi dopo, riaffermava la libertà dei culti e... della propaganda antireligiosa.

bile, ad arricchimenti spirituali rivelatori e illuminanti.

Grande compito è perciò quello del filosofo di riesaminare e aggiornare di continuo le posizioni teoretiche, non soltanto in relazione a ogni effettivo progresso, sempre possibile, del *pensare* e del *sapere*; ma in funzione della vita che urge con tutte le sue incognite e coi suoi bisogni, della vita che vuol tessere e ritessere la trama, sì spesso lacerata, della propria realtà e del proprio valore, al di sopra di ogni sconfitta empirica. Qui non è vero che una formula vale l'altra; tanto meno che tutte le religioni e tutti i simboli e tutte le mistiche si equivalgono. E noi filosofi dobbiamo ricercarne il perchè.

* * *

Allo aggiornamento del problema filosofico della religione conferirà più di quanto non si scorga a prima vista l'approfondimento del secondo tema, che sembra abbia una portata soltanto tecnica nel semplice campo *logico e scientifico*: come determinare i gradi della *probabilità* e della *certezza*. In verità al progresso della spiritualità, che più? della stessa vita elementare, della *economia della vita* in tutti i suoi momenti, nuocciono le illusorie certezze e i falsi assoluti, forse più degli errori *ex lege* — ma perciò stesso non resistenti — di un aberrante volere.

La portata dei nostri criteri della certezza e della probabilità è immensa. Si estende a tutta la vita.

Essa riafferma le nostre convinzioni, presiede a ogni nostra azione deliberata, misura i nostri passi, anima i nostri impeti o li trattiene, governa la nostra esistenza sotto le più diverse forme, dalle legislative alle politiche, dalle tecniche alle economiche, dalle pedagogiche alle mediche, e così via. La vita è investita di continuo e d'ogni lato da certezze e da assoluti, che o la promuovono in date direzioni, o la irretiscono e limitano, quando non l'opprimono e distruggono.

Una più avveduta tecnica del concettualizzare, una maggiore modestia nel sentenziare, un più scrupoloso senso del limite di validità dei nostri giudizi e delle nostre opinioni, presidierebbero la vita nelle sue illimitate e forse ancora ignote possibilità, assai meglio di ogni assolutezza raziocinante — necessariamente analitica —, di ogni dommatismo chiuso e intransigente.

Per tornare un momento alla polemica comunista, mentre il Fascismo, pur esaltando i più alti valori della spiritualità umana, ha relativizzato l'individuo davanti a Dio e alla storia, l'umanità assiste oggi nel bolscevismo all'orgia, ai saturnali del moderno *Titanismo* — umanità senza Dio e senza storia —, vera malattia del secolo facilmente riconoscibile alla assenza d'ogni relatività, alla totale solitudine d'un pensiero che presume di ricavare da se stesso e da se solo tutta la realtà propria e del mondo.

Or mentre il Comunismo pretende di essere nient'altro che « scienza applicata » e dunque tutto cer-

tezza meridiana, la logica e la scienza sono oggi in una fase di profonda trasformazione per l'appunto nei riguardi dei criteri che controllano gl'innumerevoli gradi dell'*assenso*, gradi di certezza e di probabilità. Questo non può non rifluire sull'intero campo dell'attività umana.

E per intanto ha reso la scienza più guardinga rispetto alla religione. Oggi non è più possibile che un Brunetière gridi al « fallimento della scienza »; poichè fallite sono le intemperanze dello « scienztismo », mentre la scienza vera avanza mirabilmente entro i propri domini, conscia delle sue frontiere, e non solo non ha soppresso il problema religioso, ma lo ha enormemente ingigantito.

Ma anche nel campo della filosofia religiosa potrà trasferirsi con vantaggio un più squisito senso della probabilità e della certezza, per contenere il dommatismo filosofico (dico dommatismo, e non *dogma* ch'è un'altra cosa e si attiene alla *rivelazione*) insito in ogni fede, per esserne l'armatura concettuale filosofica, entro i limiti della pura necessità e di una reale utilità. In tal modo si renderà possibile che si stabilisca anche nella filosofia religiosa un attivo ricambio con ogni incremento del sapere e con ogni sviluppo degli stessi poteri della mente umana. Si può cioè pensare a una evoluzione *funzionale* del dommatismo filosofico necessario, oltre ogni criticismo, anche nel campo del pensiero religioso, sì da renderlo partecipe di tutti gli acquisti della scienza e dei progressi della vita vissuta.

Un'impostazione cosiffatta dei problemi, ricon-

dotti all'altezza dei tempi, può far sentire gli effetti benefici della filosofia molto lontano. Perocchè nella gara delle formule di comando vincerà quella che possieda la più alta funzionalità spirituale, la più dinamica efficacia storica, la più ampia latitudine di ritrovamenti umani, la più generosa apertura d'anima, onde completare e sospingere innanzi, più alto, la sterminata congerie dei valori della vita, gli umili e i sublimi egualmente preziosi, il pulsante e pregnante inverarsi del mondo sconfinato dei valori umani.

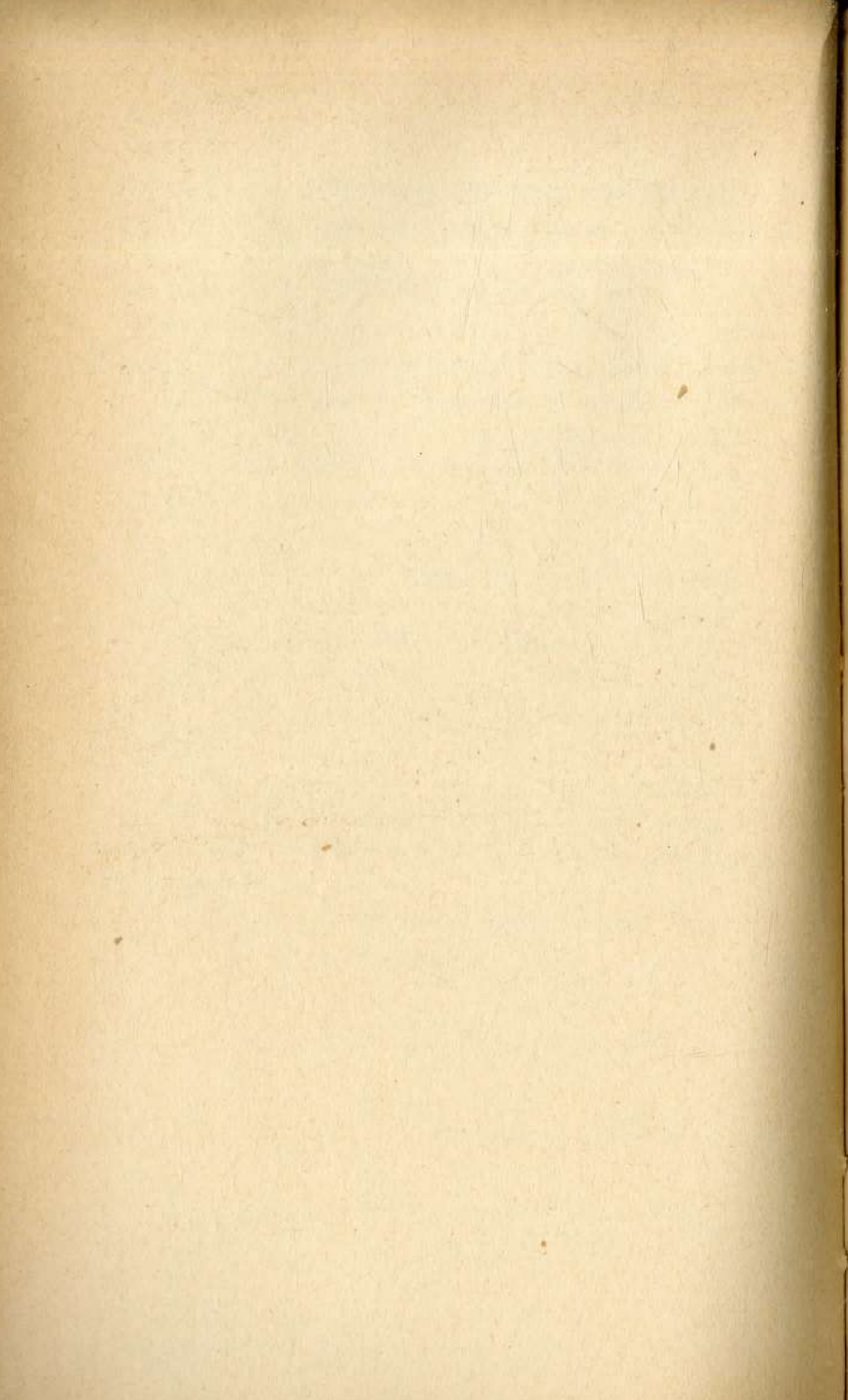
Di quest'ordine di grandezza sono le formule della filosofia tipicamente italiana, da S. Agostino a S. Anselmo, a S. Tommaso, a Dante, a Galilei, a Vico, a Romagnosi, a Rosmini, a Gioberti: filosofia costante nelle sue visioni e funzioni di *humanitas* universale.

Di questo stesso ordine è la nuova filosofia italiana, che si viene affermando nel clima del Fascismo e che sempre meglio si adegnerà ai compiti dell'Italia Imperiale.

Per essa ancora una volta, come sempre, l'Italia è e sarà la Scuola del mondo.

II

Religione e Filosofia



RELIGIONE E FILOSOFIA

La giornata odierna è stata indubbiamente proficua, poichè con la *filosofia della testimonianza* del collega Gallucci, col vigoroso appello di Mons. Olgiati allo studio del *soprannaturale* distinto dal semplice *trascendente*, con la dimostrazione di Vincenzo La Via della singolarità e autosufficienza dell'*esperienza religiosa*, con l'efficace distinzione di Gentile Marino tra i termini *metafisico* e *soprannaturale*, abbiamo guadagnato un'approssimazione maggiore al tema che ci siamo proposti di approfondire.

Per mio conto considero come un acquisto sicuro, notevolissimo, del Congresso, che si sia formalmente accentuata la distinzione fra *trascendenza* (di cui oggi molti parlano volentieri) e *soprannaturale*. Ed io stesso che non avevo sinora sufficientemente distinto e caratterizzato i due aspetti della trascendenza, quello semplicemente e universalmente *noumenale* e l'altro d'ordine più propriamente *religioso*,

(*) Discorso all'XI Congresso Nazionale di Filosofia, Genova, 9 settembre 1936-XIV sul Tema: *Religione e filosofia*.

prometto d'ora innanzi di farlo. Non vorrei esagerare, ma ho l'impressione che la netta distinzione tra questi due aspetti, ignorata da Kant e dalla filosofia consecutiva, sia un passo decisivo nella storia della filosofia critica e frutto del Congresso di Genova.

Debbo anche dire che pur senza la precisione degli oratori surricordati, la Relazione da me preparata sullo stesso Tema tendeva a qualche cosa di analogo.

Giudicatene voi.

Fino ad oggi, se non m'inganno, nelle nostre discussioni hanno avuto una evidente preponderanza le preoccupazioni *teoretiche*; e quindi: riesame del secolare problema delle relazioni tra *ragione e fede*, ricerca degli argomenti di reciproca concordanza od autonomia, di credibilità, raziocinabilità, dimostrabilità, plausibilità, e via dicendo.

Senza nulla togliere al pregio di tali dibattiti — chè io stesso vi ho apportato taluni elementi forse nuovi in un mio studio: *Idee e concetti — l'idea di Dio* (1) —, allo scopo di chiarire oggi il mio punto di vista mi rifaccio a un certo problema, che ha avuto grande voga soprattutto nella seconda metà del sec. XVIII e nella prima del sec. XIX, ed è rimasto incagliato, senza poter fare un passo avanti, perchè mal posto. A mio giudizio può essere ripreso utilmente, in quanto non è affatto esaurito e va oggi considerato in una luce nuova. Voglio dire il

(1) V. *Archivio di filosofia*, 1935, fasc. II e III.

problema della « religione naturale ».

Voi tutti sapete che col giungere a maturità dei postulati della filosofia di Locke, con le aggiunte di Hume, con la filosofia scozzese del « common sense », col naturalismo di Voltaire e di Rousseau, con tutto l'illuminismo europeo, con lo stesso contributo di Kant allo studio della religione « nei limiti della pura ragione », si venne formando in Europa una certa filosofia della *religione naturale*, ch'era il correlato necessario delle dottrine allora dominanti: del *diritto naturale*, della *morale naturale*, della *pedagogia naturale*, ecc.

Tale filosofia, che fu la premessa di quella più elaborata dello Schleiermacher, si proponeva di ricavare da uno studio comparato delle più diverse religioni i loro elementi comuni, per costruire, con la solita tecnica della formazione dei concetti generali (eliminazione delle note particolari e mutevoli, sintesi delle sole note universali e costanti), una definizione esatta e universale della religione.

Notoriamente la dottrina che ne risultò e a cui lo stesso Kant pienamente aderì, fece consistere l'essenza della religione naturale o razionale (ch'era lo stesso) in tre postulati fondamentali, la cui presenza o mancanza doveva essere decisiva per affermare o negare la realtà di una vera religione: 1. *esistenza di Dio*, 2. *immortalità dell'anima* e 3. *giudizio e ricompense dopo morte*.

Era consentaneo all'intero processo storico-filosofico, che a una tale *generalizzazione* si giungesse per impulso del Razionalismo e nel clima spirituale

del Protestantismo; il quale doveva di necessità proclamare, e lo fece appunto con Locke, il principio della *tolleranza religiosa*. Se non che dalla tolleranza, come fatto etico e sociale, una volta imboccata la via della *generalizzazione dei concetti*, si giungeva fatalmente a un latitudinarismo, ch'era quasi *indifferentismo religioso*, e infine a un *principio di eguaglianza o di equivalenza* di tutte le fedi e di tutte le religioni, in quanto tali.

Infatti, quali argomenti si avevano per affermare in un secondo momento la superiorità di una religione sull'altra, per es. della religione cristiana sulla musulmana o sulla buddista o sulla schintoista e così via? Argomenti *storici* — e fra questi il fatto della *rivelazione* — ed argomenti *etici*. Ma non ci voleva molto ad accorgersi che gli uni erano esposti alla critica storica o alle negazioni della miscredenza, e che gli altri non potevano pretendere di valere in linea di esclusività. Ed ecco così il problema della cosiddetta *religione naturale* arenato nella impossibilità in cui la filosofia si venne a trovare, di distinguere una religione dall'altra, tanto meno di graduarle.

Colpa, dico io, dei *concetti generali*: di quei concetti generali che a furia di eliminare differenze, specificità, eccellenze, scarnificano le esperienze, privandole dei loro veri e reali attributi, e proprio di quelli che le fanno essere ciò che sono.

E nondimeno il problema della scelta fra più religioni — che per noi diventa problema della dimostrazione della superiorità della religione cristia-

na su tutte le altre — è un problema eminentemente filosofico. E se la filosofia della *religione naturale* non riuscì a risolverlo, non per questo dev'essere abbandonato.

Nel mio discorso introduttivo di questo Congresso ho detto: « Non è vero che una formula vale l'altra; tanto meno che tutte le religioni e tutti i simboli e tutte le mistiche si equivalgono. E noi filosofi dobbiamo ricercarne il perchè ».

Per illustrare plasticamente questo mio assunto, ricorderò quanto mi occorre in una riunione internazionale di educatori a Ginevra nell'agosto del 1922. Un delegato cinese si era largamente profuso e diffuso a dimostrare che Laotse e Confucio avevano anticipato di 6 e di 5 secoli Gesù Cristo, e che i principi della morale cinese sono in tutto conformi a quelli della morale cristiana. E in realtà, a confrontare formule con formule, precetti con precetti, il conto tornava: purezza dell'animo, amore del prossimo... compassione..., vi si ritrovava tutto. Io ero allora... più giovane e meno calmo. Quella volta fui insolente. E al dolce, al mellifluo, all'insinuante delegato cinese opposi una riserva: mi riservavo cioè di prendere in considerazione il suo parallelismo tra la morale cinese e la cristiana a quando mi fosse giunta notizia, che nell'Impero Celeste i bambini nati in esubero non erano più dati in pasto ai maiali.

Poichè il problema è tutto qui. Ed è un problema non di sola cogitazione, ma di vita, di vita reale. di realtà umana, di livello umano effettivamente

raggiunto, di tutto un processo storico, di esperienza storico-collettiva, che si concreta nei modi più comuni del vivere quotidiano personale e sociale.

Quando noi confrontiamo due sistemi di vita religiosa non dobbiamo restringersi a confrontarne e a vagliarne nel solo piano intellettuale le rispettive formule concettuali. Noi dobbiamo cioè osservarli non tanto in funzione di pensiero, quanto in funzione di vita; e precisamente: nella loro inserzione più o meno profonda in seno alla *economia dei valori umani*, a cominciare dall'*economia della vita*, fondamento e misura di tutti i valori; nella loro potenza ordinatrice e avvaloratrice; nell'effettivo comando che essi assumono dell'opera d'incremento e di nobilitazione della vita personale e collettiva; e nei risultati ch'essi producono, commisurabili, persino empiricamente, all'aumento assoluto, quantitativo e qualitativo, della realtà umana nel mondo.

Se si confronta a questa stregua il processo storico-collettivo cristiano con qualsiasi altro processo religioso, della storia dell'umanità, nessuno ha titoli minimamente paragonabili a quelli del magistero e della disciplina spirituale del Cristianesimo. Solo il Cristianesimo, per esprimerci in termini filosofici, può vantare una sì profonda dinamica dell'Assoluto nella vita; è stato ed è capace di sospingere innanzi in lenta ma sicura avanzata sterminate masse e medie umane anonime, nelle quali tuttavia ciascuna unità assume un valore infinito; capace di risplendere e illuminare le vie del destino umano

generale dalle sommità di una sì formidabile schiera dei più alti esemplari umani delle virtù eroiche della santità. Nessun altro sistema religioso o semplicemente etico ha potuto lontanamente promuovere, magnificare e santificare tanto la vita. E se questo non è opera di rivelazione, se il mondo ha potuto volgersi al Cristianesimo e crescervi in realtà e in valore « senza miracoli, quest'uno è tal che gli altri non sono il centesimo ».

Orbene, chi dice processo storico-collettivo dice esperienza, ed *esperienza integrale* della vita umana. E qui, mentre accetto l'esortazione di Mons. Olgiati ad approfondire lo studio del soprannaturale, desidero porre in rilievo una mia posizione *sperimentalista*, che non vuol essere nè *antintellettuale*, nè *pragmatista*, ma se mai, *superintellettuale*. E mi spiego. Troppo, secondo me, s'è fatto dipendere l'avvaloramento — e per molti spiriti critici, l'accettazione — della esperienza religiosa dalla nostra possibilità di ragionarci su e di tradurla in termini di conoscenza concettuale. So che qui incido in una questione assai scabrosa. Ma, tant'è, noi siamo qui per confessare interamente le nostre professioni filosofiche.

Chi conosce appena la mia, sa che io attribuisco all'elaborazione concettuale riflessa un ufficio prevalentemente strumentale, cooperante soprattutto alla stabilizzazione, economia e direzione delle esperienze. Innegabile è che in tale ufficio le nostre sintesi concettuali acquistano un valore teoretico, ma questo loro valore è misurato non tanto dal mo-

do in cui noi le formiamo, cioè dallo schema logico cui esse si uniformano (schema sottoposto a revisioni e capace di sviluppi e di progresso), quanto dal risultato che con esse sintesi otteniamo nell'economia della vita e dei suoi infiniti valori. Ancor più ciò deve dirsi della esperienza religiosa, che non può essere, per la sua specifica e misteriosa complessità, assomigliata a nessun altro ordine di conoscenze (come ha ben ricordato il collega La Via); e al cui porsi e svilupparsi non bastano affatto le sintesi concettuali e le dimostrazioni più serrate, del tipo di quelle che con bel rigore ci ha esposto Mons. Masnovo, ma ch'egli stesso alla fine ha dichiarato insufficienti.

Non che io intenda con ciò deprimere i *valori razionali* che concorrono alla fede. Essi rappresentano lo sforzo supremo della mente umana per innalzarsi nelle proprie vie a Dio: sforzo necessario e, se mai, da armare meglio, col disimpegnarlo da modi di una ontologia oltrepassata e coll'adeguarlo funzionalmente, epperò indefinitamente, ai reali e possibili perfezionamenti attuali e futuri della stessa mente dell'uomo (1).

Ma tutti sentiamo e sappiamo che l'esperienza religiosa è molto di più. Non solo: fa e va per conto suo, e diventa essa medesima *fonte* di una conoscenza che nessun'altra attività mentale può dare; che dico? nessun'altra forma di esperienza può sostituire. C'è dunque, almeno per una parte, una

(1) Cfr. il mio saggio: *Idee e concetti - L'idea di Dio*.

certa *petitio principii* a voler fare a priori una esauriente teoria della conoscenza di ciò che dev'essere ancora conosciuto, anzi, di una realtà che deve essere ancora creata e che, malgrado talune *costanti*, si pone e svolge sempre in modi nuovi, imprevedibili e per vie imperscrutabili.

Allorchè si fa dell'*intellettualismo* in sede di filosofia della religione, ho l'impressione che riprendano il sopravvento quei motivi e criteri *teoretici* che noi applichiamo genericamente e identicamente anche a ordini di esperienze non religiose. Qua il soggetto, là una realtà data e sempre identica a se stessa, e queste sono le loro relazioni necessarie e veridiche. Con questo in più e in peggio: che mentre l'imperfezione riconosciuta delle nostre categorie e delle nostre concettualizzazioni non è opposta come un'obiezione preliminare e dirimente all'esperienza scientifica, essa lo diventa per l'esperienza religiosa. In tal modo il demone della conoscenza teoretica ci possiede interamente, orgogliosamente; e con le sue pregiudiziali e assolutezze mortifica il nostro spirito di ricerca positiva, anche nel campo dell'esperienza religiosa; ci preclude la via ad acquisizioni e a rivelazioni che soltanto l'esperienza religiosa può dare, se vissuta in tutta la sua interezza, spontaneità e ingenuità; con quella modestia, eppure profondità e autosufficienza, per cui le tante mai volte la donniciuola del volgo ne sa più del filosofo più agguerrito.

Quasi si deve allora dar ragione all'ammonimento di Goethe: *Ihr kennt nur Kenntnisse!* « Voi non

conoscete che conoscenze! », e intanto vi lasciate sfuggire la vita nella totalità delle sue possibilità e delle sue incognite.

A questo punto debbo dichiarare che non mi rendo conto della resistenza che s'incontra in teologia ad ammettere in tutto il suo valore il concetto e il criterio di *esperienza* e di *esperimento*; se anche nella *Teologia soprannaturale* non si può prescindere da un certo *sperimentalismo*.

Questa resistenza mal si accorda con l'invito a studiare il soprannaturale, studio che non può essere soltanto ideologico, ma dev'essere illuminato dall'esperienza, come lo stesso P. Boyer ammette.

Naturalmente è inteso che di esperienza in questo campo non si può parlare nello stesso modo in cui se ne parla nell'ordine fisico, dove il soggetto si riduce a spettatore disinteressato di una realtà data e distinta da lui; mentre qui il soggetto è attore e autore e quanto meno collaboratore della realtà sperimentata, anzi posta in essere.

Bisogna pertanto allargare smisuratamente il concetto di *esperienza*, poichè essa abbraccia non soltanto una realtà trascendente, e specificamente soprannaturale, ma si estende anche alla stessa mente e coscienza e natura dell'uomo. Tutto l'uomo vi è infatti messo alla prova. Tutta la vita ne è impegnata. Tutta la realtà del mondo dei valori umani vi è cimentata e ne riceve conferme o smentite, vi acquista o perde, vi si sviluppa o si demolisce. Tutti gli accrescimenti dei nostri poteri intellettivi e del nostro sapere reinfluiscono e concorrono a potenziare

in una certa, se pur variabile, misura le esperienze del divino nella vita umana, al modo stesso che queste esperienze sollecitano la mente e la scienza dell'uomo ad adeguarsi quanto più alle rivelazioni dell'Assoluto in seno all'esperienza.

A me non sembra quindi, tutto sommato, che dei concetti di *esperienza* e di *esperimento*, convenientemente ampliati, arricchiti e criticamente aggiornati, si possa menomamente prescindere nè per la *vita religiosa*, nè per la *teoria della religione*.

Non per la *vita religiosa*. La quale è tutta una continua *ricerca*, in termini, malgrado la loro tipicità, sempre originali. Ad essa, per la sua infungibilità, per la sua complessità estrema e misteriosità insondabile, ineffabile e inconcettualizzabile, si possono bene adattare i versi del poeta de l'*Intelligenza*; « e senza prova non sen po' stimare — più che lo ceco nato de' colori ». Ancor meno è possibile confinarla tutta entro uno schema conchiuso e definitivo, in quanto la vita religiosa si svolge per definizione a contatto con una realtà superumana ed è perciò fonte di imprevedibili e inesauribili *rivelazioni* di questa (*grazia*). « Io son la Via »... Dunque, infinita.

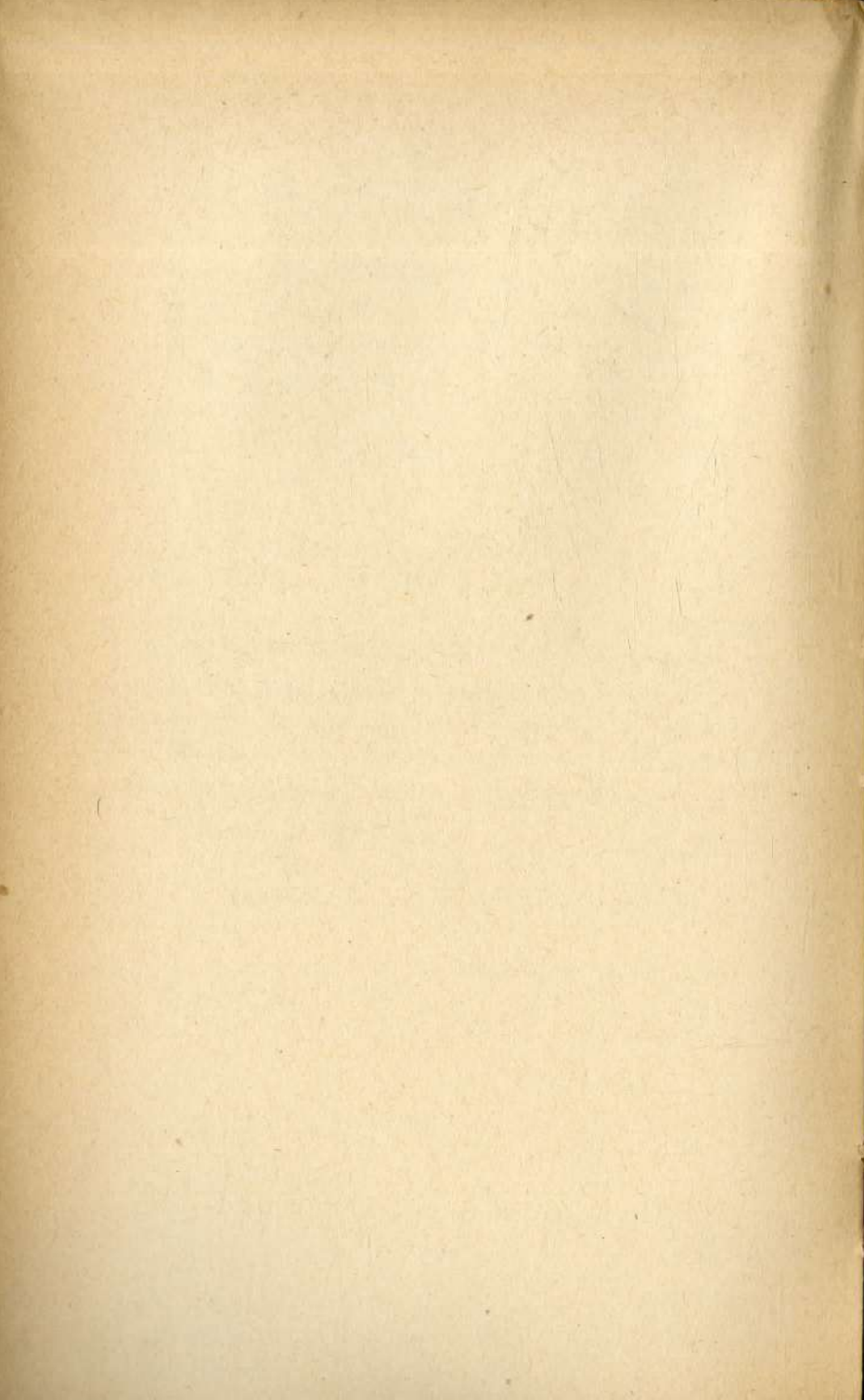
E neanche è possibile prescindere — di conseguenza — per la *teoria della religione*. Perchè quando avremo qui concettualizzato fino all'estremo limite del concettualizzabile — d'altronde sempre allo stato dei nostri poteri mentali e del nostro sapere — dovremo fare pur sempre posto a un supplemento di un quid d'inalizzabile e d'indicibile,

che costituisce il *proprio* della esperienza del soprannaturale e a cui la teoria può introdurci, senza mai esaurirlo. A questo si deve invero la renitenza dei grandi mistici a definire, a verbalizzare, a concludere le loro esperienze nelle vie del pensiero. Nè ciò è pragmatismo, sia pure religioso; ma riconoscimento puro e semplice dei limiti umani e della necessità di vivere la vita religiosa attivamente e sperimentalmente a stretto e diretto contatto col Divino.

Se la *scienza teologica* di cui l'esimio Padre Alberto Grammatico ci ha qui con tanta dottrina dimostrato il valore non deve limitarsi a una architettura di concetti, bisognerà farvi un posto sempre più ampio, illimitato e a priori indelimitabile, allo spirito di ricerca e a tutti i possibili arricchimenti dell'esperienza religiosa, nelle sue esplorazioni e acquisizioni più concrete e imprevedute.

III

**Probabilismo e certezza
nella logica e nella scienza**



PROBABILISMO E CERTEZZA NELLA LOGICA E NELLA SCIENZA

Scopo precipuo di questo tema è richiamare gli studiosi a un riesame dei due criteri di verità, la *probabilità* e la *certezza*, non soltanto nella scienza positiva, ma anche in seno alla logica.

Più specialmente mi è parso opportuno additare al Congresso gli sviluppi della nuova *logica polivalente*, che si viene affermando per merito di alcuni logisti e matematici in Polonia, in America e in Austria mediante l'introduzione del concetto di *possibilità* tra i due valori opposti di *verità* ed *errore*. Una proposizione può essere non *vera*, nè *falsa*, ma soltanto *possibile*.

Furono primi il logista polacco Jan Lukasiewicz e l'americano Emil Post, che in modo indipendente e quasi nello stesso torno di tempo pervennero a questa ardita estensione della logica a 2 valori.

Lukasiewicz, già noto per studi logici sul calcolo

delle probabilità (*Die logischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, 1913), propose nel 1920 in due brevi saggi (in *Ruch filozoficzny*, Volume V e *Przegląd Filozoficzny*, Vol. XXIII) una logica a tre valori, in cui il terzo termine, la *possibilità*, aveva la proprietà di mantenere esattamente lo stesso valore tanto in senso positivo che negativo. Ma già nel 1922 sentì il bisogno di una logica a *infiniti valori*, corrispondenti alle infinite frazioni comprese nell'intervallo tra 0 e 1. In essa i principi di contraddizione e del terzo escluso non avevano più validità. (Una esposizione più ampia di questa dottrina fu fatta dal Lukasiewicz nei *Comptes Rendus della Société des Sciences de Varsovie*, Classe III nel 1930: *Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls*).

Dal canto suo Emil Post pubblicava nel 1921 nell'« *American Journal of Mathematics* » (vol. 43) un breve saggio: *Introduction to a general theory of propositions*, col quale introduceva tra le costanti logiche polivalenti del tipo di quelle di Lukasiewicz (logica a n -valori) il principio della *negazione ciclica*, per cui la negazione di un valore dà il valore consecutivo. Inoltre egli introduceva gli n -valori come *classi* di proposizioni ($n-1$) della logica a 2 valori e ne studiava la reciproca dipendenza o indipendenza. Il grado di probabilità veniva determinato dal numero dei « casi favorevoli » in seno ai « casi possibili » che definiscono l'intera classe delle proposizioni vere e false. Qui l'incontro col calcolo delle probabilità era additato, ma non di più.

Spettava ad Hans Reichenbach nella sua *Logica della probabilità* (in « *Berichte der preussischen Akademie der Wissenschaften* » XXIX, Mathem. — Phs. Klasse 1925) e più estesamente in *Die Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung* (1932) di fondere la nuova logica col calcolo delle probabilità, distinguendo, con termini tolti alla matematica, una logica polivalente *qualitativa* o « *topologica* », detta anche « *modale* » o « *intensionale* », da una logica polivalente *quantitativa* o « *metrica* », detta anche « *estensionale* ». La prima pretende di attribuire un sistema di valori, praticamente adoperabile, anche a una singola proposizione, e quindi non è verificabile nelle vie del calcolo; mentre soltanto la seconda ha le proprietà di un sistema di proposizioni che si possono considerare come classi di n -valori di una coppia di proposizioni a 2 valori, secondo il postulato di Emil Post. Solo che Reichenbach corresse tale postulato nel senso, che secondo lui anche le proposizioni a 2 valori debbono presentarsi come valori di una sola e medesima *funzione*.

Reichenbach ha inoltre il merito di avere riallacciato il concetto di *probabilità* (definito *limite di una frequenza* — come già dal Cantelli nel 1917) — da un canto al *principio di causalità*, considerando questo principio come *limite della probabilità*; e dall'altro alla *logica induttiva*, che dopo la critica di Hume costituiva il grande enigma della scienza positiva. L'*induzione* (l'*imperfetta*, s'intende, in quanto che la *perfetta* è la *deduzione rovescia*).

ta) non è secondo il Reichenbach che un'espressione (o estensione) della *probabilità*, e non vale se non nella misura di questa. La teoria dell'induzione non è possibile in una logica a 2 valori del tipo tradizionale, ma soltanto in una *logica generalizzata*, in cui i due valori di verità, « vero » e « falso », sono sostituiti da una *scala* continua di valori di verità corrispondenti alla probabilità e ai suoi gradi. Naturalmente le singole proposizioni di questa scala debbono comporre una *serie* o date *serie di proposizioni*, che si ottengono da una medesima *funzione* col sostituire alla *variabile* valori particolari. A questo patto si possono formare tavole di valori e applicare ad esse le leggi del calcolo già in uso tanto nel calcolo della probabilità, quanto nella logistica, la quale diventa così un caso particolare di quello. Interessante è che nel sistema di Reichenbach i principi di contraddizione e del terzo escluso conservano la loro piena validità. Con questa teoria il Reichenbach ha rivendicato a sè il merito di avere dato la soluzione definitiva dello storico problema dell'*induzione* e al tempo stesso una teoria filosofica del concetto di *probabilità* (Cfr. H. Reichenbach: *Die Bedeutung des Wahrscheinlichkeitsbegriffs für die Erkenntnis*, in *Atti del Congresso Int. di Filosofia*, Praga, 1934).

Un ulteriore sviluppo della logica polivalente, con l'impiego e il perfezionamento dei postulati di Lukasiewicz, Post e Reichenbach si deve al polacco Zawirski (Poznan) nel suo saggio: *Les Logiques nouvelles et le champ de leur application* (in « Re-

vue de métaphysique et de morale », 39, n° 4, 1932); mentre l'innesto del concetto di probabilità coll'induzione (« inferenza da premesse parziali ») è riesaminato da Janina Hosiasson di Varsavia (*Wahrscheinlichkeit und Schluss aus Teilprämissen* in *Atti del Congresso Internaz. di Fil. di Praga*, 1934).

C'è insomma tutta una ricerca in corso, della quale è bene che i logisti italiani si tengano informati (1).

Non sarà inutile accennare qui, prima d'entrare negli argomenti che mi propongo di svolgere per conto mio, anche ai più recenti sviluppi della *teoria della probabilità* nel campo più strettamente matematico. Com'è noto, questa teoria, sorta quasi ai margini dell'analisi matematica moderna (Laplace, Gauss, ecc.), ha stentato a inserirsi nel quadro della matematica pura, per la diffidenza che ispira ai matematici ortodossi ogni assunzione di postulati di carattere empirico. Decisiva è stata per molti l'obbiezione di Henri Poincaré, che la probabilità di un evento, misurata dal rapporto dei casi favorevoli col numero totale dei casi possibili, suppone che tutti i casi siano *egualmente possibili*, ciò che, se non è una *petitio principii*, non può essere che una *convenzione* da legittimare in sede metafisica, non matematica. Immensa è la letteratura pro-

(1) Sulla *logica polivalente* la Reale Accademia d'Italia, su mia proposta, ha richiamato l'attenzione dei cultori di logica e di matematica, includendo questo argomento tra i temi pei quali sono riservati a preferenza i premi annuali d'incoraggiamento.

babilistica contemporanea, specie dopo che un inatteso campo di applicazioni si è aperto a tale calcolo nella scienza che sembrava più riservata alla rigida causalità e alle sue misure esatte: la fisica, divenuta matematica o teorica. Comunque è in questi studi un manifesto dualismo, non facilmente avviabile, nè conciliabile, tra l'indirizzo prevalentemente empirico, di cui in Italia è esempio l'opera di E. Castelnuovo (*Calcolo delle probabilità*, 1919), e l'indirizzo di molti che si sforzano di costruire una teoria *astratta e completa* del calcolo delle probabilità, nello stile della matematica pura. Fra i tentativi più autorevoli fatti in questo senso desidero richiamare l'attenzione sul geniale saggio offerto da F. P. Cantelli (in « *Annales de l'Institut Poincaré* » *Considérations sur la convergence dans le calcul des probabilités*, Paris 1935, Vol. V, Fasc. I).

Il Cantelli è capo di una brillante scuola di scienza statistica e attuariale in Roma, che ha un largo sèguito anche all'estero (1). In tale saggio (2) egli assimilando la probabilità a un *insieme di punti* in numero finito entro un'area parziale e chiamando *complementare* l'area da aggiungersi a tutte le aree parziali per rappresentare la *superficie unitaria*, interamente coperta, può applicare a siffatto schema geometrico-analitico tutte le operazioni del calcolo e dimostrare a questa stregua il teorema fonamen-

(1) V. il mio saggio *Matematica e filosofia*, nel vol. V. D.

(2) V. anche: *Una teoria astratta del calcolo delle probabilità* in « *Giornale Istituto Ital. Attuari* », A. II, n. 2, 1932.

tale di Bernoulli, un recente teorema di Khintchine, completato da P. Levy, e una serie di altre sue proposizioni. Tutto questo non avviene, s'intende, senza l'introduzione dei concetti di *variabile eventuale* (secondo la definizione del Cantelli stesso), di *variabile ponderata*, di *eguale distribuzione della probabilità* e simili. Naturalmente rimane aperta la più grossa questione: in qual modo impiegare gli schemi di un tale calcolo, quando dal perfetto parallelismo geometrico-analitico, a cui possiamo annessere anche solo un interesse estetico, si vuol passare a stabilire l'ausilio che quegli schemi possano offrire nella rappresentazione e, più specialmente, nella *previsione degli eventi casuali*.

* * *

Premessi questi accenni, vengo ad esporre alcune mie considerazioni personali.

Nessun dubbio che la massima certezza noi raggiungiamo sotto il regime e controllo del *principio d'identità*.

Su questo punto si sono avute al Congresso enunciazioni disparate. Per il collega Gallucci esso garantisce unicamente l'« invarianza del significato delle parole nel discorso »; per il collega Resta invece l'identità si salda col principio della coscienza generale, in quanto « certificazione della cosa in sè », e quindi assume funzione reale di indiscutibile valore ontologico; mentre a giudizio di Mons.

Masnovò perfino il *principio di ragion sufficiente* deve ricondursi al principio d'identità.

Dirò per mio conto, che i principi d'identità, non *contraddizione* e *terzo escluso* vanno considerati come *leggi del pensiero coerente*, cioè di quella logica cosiddetta *formale*, che io ho proposto di chiamare *Omologia* e che studia le condizioni dell'*accordo del pensiero con se stesso*. Secondo il mio piano, l'*Omologia* dovrebbe comprendere anche lo studio di tutti quei postulati del pensiero coerente che si trovano oggi assunti come premesse della matematica: gli assiomi dell'*eguaglianza* e *diseguaglianza*, della *transitività* e *intransitività*; della *riversibilità* e *irriversibilità*, il principio *associativo*, il *commutativo*, il *distributivo*, ecc.; tutti modi e schemi del pensiero che non hanno una portata semplicemente matematica, ma dovrebbero appartenere a una *logica formale generalizzata*, quale appunto l'*Omologia*.

In tale svolgimento si sfuggirebbe anche a quell'accusa di *tautologia* a cui il principio d'identità non ha potuto mai sottrarsi e della quale è stata data oggi, ad opera di Wittgenstein, una dimostrazione matematica definitiva.

Ontologicamente il valore dei principi e postulati dell'*Omologia* è, a mio giudizio, condizionato. In linea astratta essi non valgono che per il semplice concetto di *essere* e per un'affermazione che si limiti ad enunciare: *qualche cosa esiste*. Nessun passo di più può farsi senza l'intervento di *categorie*, cioè di quegli schemi o *coordinate massime* del

pensiero, che compongono in sintesi tutti i possibili *modi di concettualizzare* l'essere in astratto o la realtà in concreto. Questi modi, ho dimostrato altrove, sono relativi alle varie *strutture mentali* e al loro grado di evoluzione, epperò imperfetti e imperfettamente sistematizzati, comunque suscettibili di correzioni, integrazioni, sviluppi.

La *logica deduttiva*, per es., data fin qui come *logica formale*, è a mio giudizio la logica dei principi dell'omologia applicati alla categoria della *sostanza* e dei suoi *attributi*. Soggetti e predicati della logica deduttiva (quindi anche dell'induttiva) non sono che le trasfigurazioni astratte delle sostanze e loro proprietà. Tutti i quadri della deduzione compongono nient'altro che una logica delle *classificazioni*, per *genus proximum et differentiam specificam*, e si applicano idealmente a un mondo di sostanze, o di realtà sostantivamente concepite, cioè a un mondo di esseri-soggetti, qualitativamente simili e dissimili tra loro.

Parimenti la matematica si sviluppa dall'innesto dei principi dell'omologia colle categorie della *quantità* e *grandezza*. La fisica è principalmente dominata dalla categoria della *causalità*; la chimica dalla categoria della *sostanza*, la biologia *idem*, e così via.

Rimanendo nel piano astratto, si può nel mio quadro delle funzioni logico-categoriche, ottenere dalla compenetrazione dei principî a priori dell'omologia con gli schemi delle categorie, anch'essi astrattamente pensati, quella *logica dei comporta-*

menti, di cui ho discorso nel Congresso di Salsomaggiore, e che comporrebbe la più astratta, ma anche più ricca scienza delle scienze, vera fucina di tutti i possibili modi di concepire, anche ipoteticamente e quindi liberamente, le realtà e le relazioni loro, come già fa la matematica limitatamente alle relazioni di quantità e grandezza.

* * *

Veniamo ora ai criteri di *certezza* e di *probabilità*.

Qui è necessario rifarsi alla distinzione di Leibniz tra *giudizi analitici* e *giudizi sintetici*: una vera scoperta logica, che Kant con la sua erronea teoria dei *giudizi sintetici a priori* guastò e rese quasi inservibile.

Checchè si dica, è certo che si dànno giudizi mediante i quali noi mettiamo in evidenza e sviluppiamo soltanto elementi già contenuti nella definizione di un dato concetto; e giudizi mediante i quali aggiungiamo alla definizione iniziale un qualche dato che non vi era necessariamente compreso. Così quando io dico i *corpi sono estesi* non faccio che mettere in evidenza una proprietà inerente e immancabile alla nozione di corpo; ma se dico i *corpi sono pesanti* vi aggiungo una nozione che non è necessariamente compresa nella definizione di *corpo*, poichè nulla mi vieta di pensare dei corpi svincolati dalla relazione gravitica. I giudizi del primo tipo sono *analitici*, quelli del secondo tipo *sintetici*,

nè c'è ragione o utilità alcuna di confonderli. Tanto più se si rifletta che la scienza progredisce soltanto in via sintetica, obbligandoci a rifare continuamente le nostre definizioni. Si pensi all'*atomo* divenuto il contrario di ciò che era il suo concetto originario, alla *materia* divenuta anch'essa il contrario di ogni sua definizione anteriore, ecc.

Leibniz non si limitò a distinguere i *giudizi sintetici* dagli *analitici*, ma si accorse subito che i primi non sono più sottoposti al controllo e alla garanzia del *principio d'identità*. E volendo comunque disciplinare l'attività del pensiero sintetico v'introdusse, com'è noto a tutti, il *principio di ragion sufficiente*. Anche questo è stato un reale progresso della teoria del pensiero, nè io so scoprire — malgrado le acute osservazioni di Monsignor Masnovo — quale utilità vi sia a tornare indietro e a ripiegare interamente sul più astratto e indifferenziato principio d'identità.

Tutta la filosofia moderna, da Galilei e da Cartesio in poi, cioè da quando è sorto il problema filosofico della scienza, si è adoperata invece a stabilire i nuovi criteri della verità e della certezza, anche senza l'ausilio o il correttivo del principio d'identità.

I criteri filosofici finora escogitati e che la scienza ha fatto propri si possono ridurre a tre.

- 1° l'evidenza,
- 2° la ragion sufficiente,
- 3° la misura.

Il primo ebbe il suo massimo assertore in Carte-

sio, che ne fece un criterio universale di verità ontologiche. Il secondo venne principalmente formulato da Leibniz (benchè se ne trovino i primi cenni anche in Cartesio, come io ho, or è molto, dimostrato). Il terzo si deve a Galilei, ma era già chiaramente formulato in Leonardo; ed è divenuto oggi più che mai il principale fondamento e strumento della ricerca scientifica.

Nessuno di questi tre criteri vale oggi assolutamente.

Il primo a crollare è stato il criterio dell'*evidenza*, che altro non è se non la nostra impossibilità di pensare il contrario; la quale impossibilità è tuttavia condizionata allo stato dei nostri poteri mentali e del nostro sapere. Era evidentissimo che la parte fosse minore del tutto, finchè si ragionò su enti finiti; la proposizione non resse più per l'infinito. Già Leibniz dichiarò insufficiente il criterio dell'evidenza per l'ontologia. Poi sopraggiunse la critica degli *assiomi* della matematica, che avevano formato il paradiso dell'evidenza, tanto da essere onorati dal Razionalismo poco meno che come rivelazioni della Divinità. Quando si potè stabilire che la dimostrazione delle verità matematiche è circoscritta alla validità di un *sistema* inizialmente definito (principio della *convenzione* di Poincaré, teoria delle *definizioni iniziali* di David Hilbert, ecc.) — io stesso ho potuto dimostrare che la matematica risulta da sintesi iniziali *ipotetico-costruttive*, alle quali si fa seguire uno svolgimento *analitico-combinatorio*, schema oggi accettato da molti illustri

matematici italiani e stranieri. — Gli assiomi perdettero il loro carattere privilegiato indimostrabile, affidato unicamente all'evidenza, e vennero a far corpo con l'intero sistema, il quale, per essere tutto in tutto, o si dimostra per l'intero o non si dimostra affatto. La retta è la più breve distanza tra due punti *soltanto* in uno spazio a tre dimensioni. In altri può essere la più grande distanza tra essi, addirittura *infinita* (1). La stessa evoluzione criteriologica ha avuto luogo nelle scienze fisiche e naturali, dove ogni progresso si è raggiunto *contro un'evidenza* anteriore.

Più a lungo ha resistito il *principio di ragion sufficiente*, che non potrà essere abbandonato in quanto schema *categorico* e quindi astrattissimo, e neanche come procedimento del *senso comune*; ma ha perduto absolutezza, come criterio di verità, nelle sue configurazioni e applicazioni concrete. Esso era infatti legato intimamente al *principio di causalità*, il quale a sua volta era legato al *principio di conservazione dell'energia*. Ora se questi due piloni della scienza del reale oggi vacillano, se noi siamo obbligati a introdurre modelli statistici e probabilistici, là dove eravamo abituati a pensare una *legge*, ecco che lo stesso principio di ragion sufficiente deve mutare le sue basi e accettare una *funzione indicativa* più modesta, condizionata e incerta.

Il terzo criterio, quello della *misura*, ha resistito anche nel passaggio dalle misure esatte alle appros-

(1) Cfr. il citato Saggio: *Matematica e filosofia*.

simare, dalle certe alle probabilistiche. « Was ich messen kann, das existirt » — ciò che io posso misurare, esiste — afferma il Planck, esprimendo in ciò la convinzione realistica di tutti i fisici e, s'intende, anche dei chimici, che oggi fanno tutt'uno coi primi. Eppure siffatto criterio dev'essere ancora profondamente riesaminato. Se è vero che oggi la nostra fisica teorica, o scienza degli ultimi costituenti del reale, avanza unicamente per vie matematiche; se è vero che la matematica ha salvato la nostra ontologia del mondo dalle intemperanze e dai vaneggiamenti del soggettivismo romantico; non è men vero che noi oggi misuriamo senza sapere che cosa misuriamo, e che gli ultimi modelli matematici, escogitati per comodità di calcolo e per nuovi tentativi di approssimazione — i « pacchetti d'onde » o le « onde di probabilità » della meccanica ondulatoria, sintesi delle proprietà del continuo e del discontinuo, e così via — hanno fatto divorzio con tutte le nostre intuizioni e rappresentazioni dell'esperienza. Noi non siamo più in grado di far corrispondere a quei modelli, nonostante la loro utilità, alcunchè di raffigurabile e d'immaginabile. Siamo quindi ben lontani da un'ontologia matematica che ci consenta d'istituire un parallelismo biunivoco, evidente, o anche soltanto comprensibile, tra le nostre misure e la realtà.

* * *

Che cosa dobbiamo pensare a questo punto dei nostri criteri di probabilità e certezza, non astratta-

mente ideati, ma utilmente e fecondamente istituiti e verificati?

Per ora non possiamo prevedere quale sorte sia riservata in futuro ai principi di causalità, di conservazione dell'energia, ecc., nella scienza. Ma anche se dovessero venir sostituiti interamente e definitivamente da modelli statistici e probabilistici, non per questo noi rientreremmo nel caos.

Basti osservare che qualunque calcolo di probabilità, se pure considera gli *eventi* di una *frequenza* come *indipendenti* tra loro, nondimeno il semplice fatto di ascriverli a una *medesima* frequenza, a una *medesima* serie, a un *medesimo* campo, li *ordina*. Ancora più, nessun calcolo di probabilità è possibile se non introducendo taluni postulati di *ordine*: che gli eventi siano *egualmente* possibili, che la probabilità sia *egualmente* distribuita entro una certa area, ecc.; e inoltre se non distinguendo tra *variabile* e *variabile* e introducendovi opportuni differenziameti coi concetti di *variabile ponderata*, di *probabilità concatenata*, di *probabilità totale*, ecc.; oltre alla disciplina che naturalmente vi esercitano gli stessi concetti matematici di *variabile*, di *funzione*, di *limite*, di *serie*, di *gruppo*, e infine di *legge* (dappoichè anche qui si parla di *legge di probabilità*, di *legge di distribuzione*, di *legge dei grandi numeri*, e così via).

Alla buon'ora: pure la probabilità presuppone la regolarità, l'*ordine dell'accadere*. E noi possiamo guardare senza sgomento a un'eventuale critica e riforma dei vari principî ontologici che ci hanno sin

qui servito, e potranno ancora servirci, come *ipotesi di lavoro*, se su tutti i naufragi parziali dei nostri concetti, provvisori sempre, si salva in qualunque caso un *principio d'ordine*.

Tutta l'esperienza è un costrutto di *relazioni* fondamentalmente *ordinate*, anche quando noi non riusciamo a cogliere interamente o a intendere lo schema d'ordine a cui obbediscono. Da ciò l'enorme importanza, anzi la funzione *primaziale*, che io attribuisco nel quadro delle categorie, o coordinate massime del pensiero, alla *categoria dell'ordine* (che d'altronde io solo ho finora ammessa e definita), rispetto alla quale le categorie fisionomizzate nella *quantità*, nella *causalità*, nella *finalità*, nella *sostanza*, ecc., assumono un ufficio subalterno e condizionato.

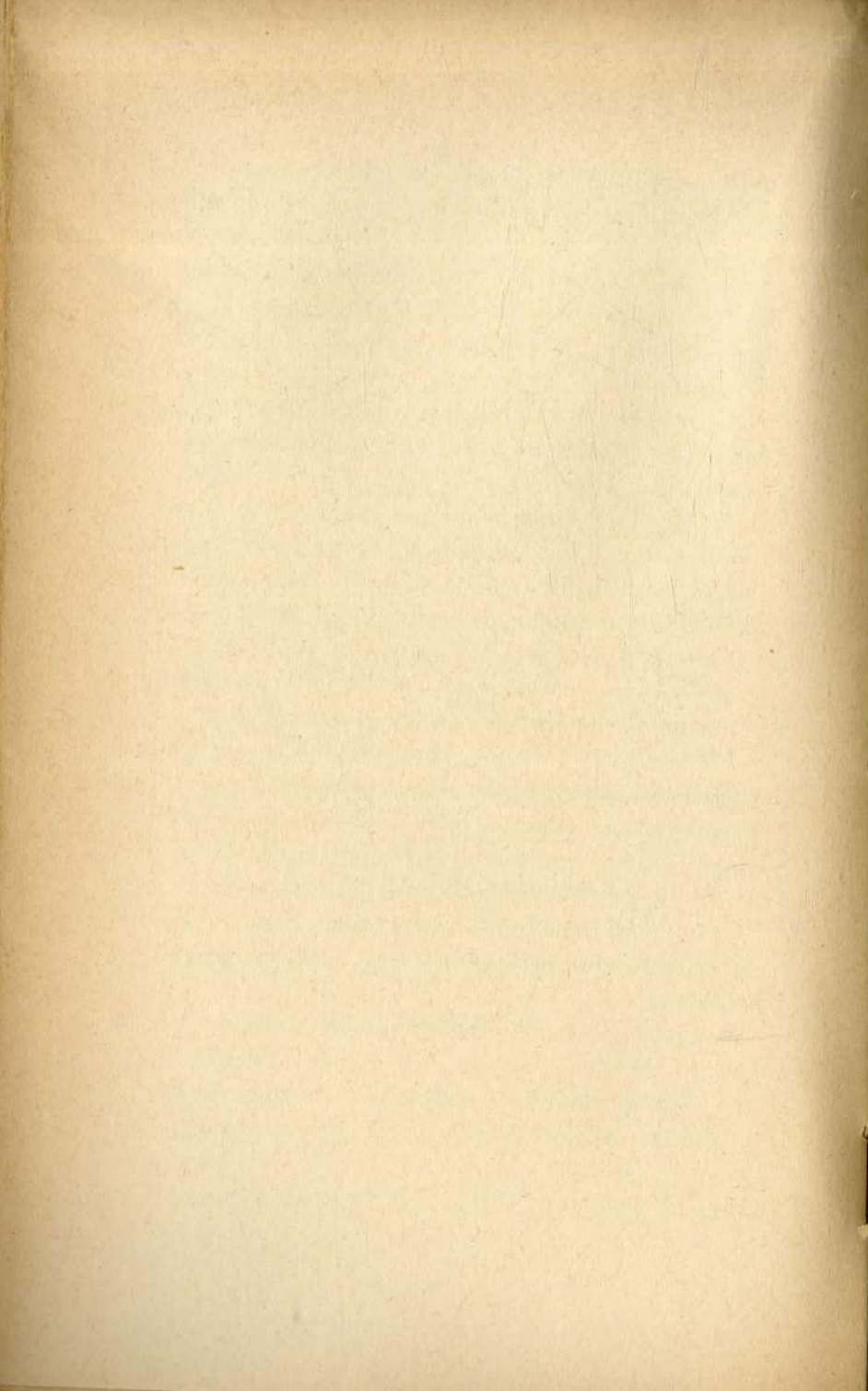
Coerentemente a ciò i nostri criteri di certezza e di probabilità debbono spostarsi — come del resto istintivamente vengono spostati — da singole esperienze o relazioni sperimentate, isolatamente prese, (di una sola esperienza si può sempre dubitare) all'intero *sistema di relazioni ordinate (o costanti)*, che compongono il costrutto della esperienza.

Non per semplici possibilità di calcolo si debbono preferire, come il Reichenbach ha proposto, alle proposizioni « topologiche », che si arrestano al caso singolo, le « metriche » che abbracciano dei complessi o gruppi di proposizioni; ma perchè è nel *sistema* il vero fondamento e la vera garanzia del nostro realismo, della nostra ontologia, di qua-

lunque nostro esperimento di noi nel mondo e del mondo in noi. Ivi l'*ordine* è il momento più misterioso e insieme più essenziale e rilevante, al modo stesso che *funzioni d'ordine* rendono veramente costruttive tutte le nostre attività avvaloratrici e creatrici, le etiche, le politiche, le economiche e persino le poetiche.

Diceva nel suo interessante discorso il collega Redanò, che se si mettono insieme tutti i colori di un quadro di Raffaello non si ha ancora il quadro di Raffaello. Ed è stato anche osservato che se si strofinano dei peli di coda d'un cavallo sulle budella disseccate di un bue non ne vien fuori una sinfonia di Beethoven. Anche gli Stoici, in polemica con democritei ed epicurei, avevano osservato che per quanto si rimescolino a caso le 24 lettere dell'alfabeto non ne sortirà mai un sol verso dell'*Iliade*.

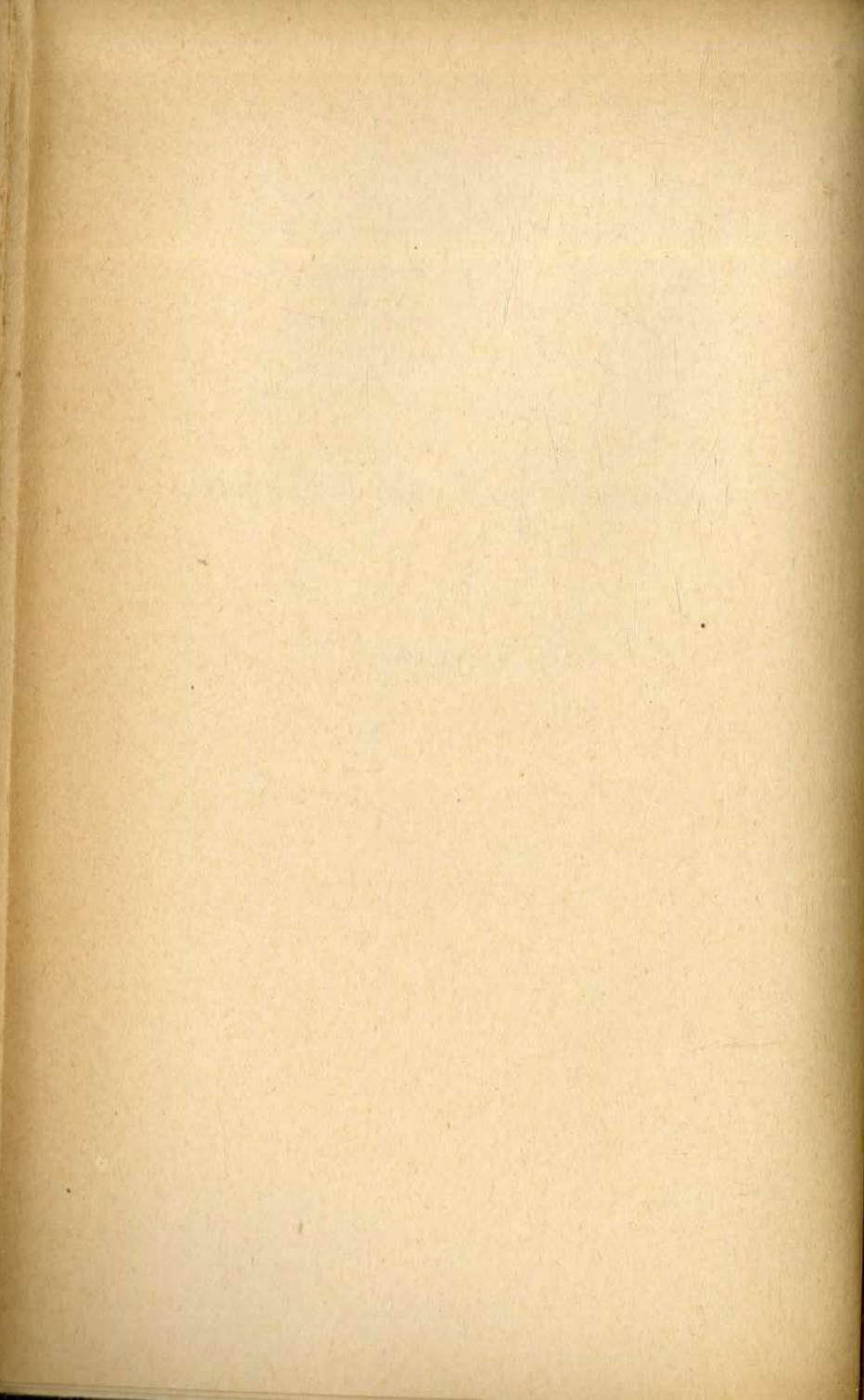
L'*ordine* fuori di noi e in noi è l'ancoraggio più saldo della nostra ontologia, il principio animatore d'ogni nostra tecnica e invenzione, il presupposto d'ogni nostro esperimento e proposito, il ponte che unisce le nostre *probabilità* alle nostre *certezze*, l'alimento di tutte le nostre speranze, il contesto più vero e resistente delle nostre stesse certezze morali e religiose.



XII Congresso Nazionale di Filosofia

I

Arte e Scienza



ARTE E SCIENZA

Altezza Reale, Eccellenze, Signore, Camerati,

Nella serie dei cinque Congressi finora indetti dalla Società Filosofica Italiana, dopo la sua provvida costituzione in Ente Morale Nazionale deliberata dal Governo Fascista, questo di Napoli occupa un posto centrale. Esso deve riesaminare e aggiornare nella loro impostazione primordiale due massimi problemi di fondamentale importanza per il pensiero e per la vita: l'arte e la scienza.

Se non avessimo temuto di cadere nell'imitazio-

(*) Discorso inaugurale del XII Congresso Nazionale di Filosofia - Napoli, 5-11 settembre 1937-XV. I due temi del Congresso: *Filosofia dell'arte o Poetica* e *Il problema del trascendente nella scienza*, erano stati da me illustrati nell'invito diramato per la convocazione napoletana, nei termini seguenti:

« Col primo di questi Temi sarà ripreso l'esame, non mai esaurito, nè d'altronde esauribile, del problema della bellezza, che oggi, come forse non mai, è problema di vita e di potenza; mentre il secondo tema può dirsi scaturito dai lavori dei due ultimi Congressi (*Salsomaggiore* 1935 e *Genova* 1936) sul *realismo*.

« La Società Filosofica invita con esso filosofi e scienziati, ma più pressantemente questi ultimi, a discutere insieme; se le basi strettamente fenomenistiche siano, oltre che *necessarie*, *sufficienti* alla scienza positiva; se non si avverta già nello stesso campo sperimentale l'angustia di quel criterio, che da almeno tre secoli, fa della *sensazione*, armata quanto si voglia di strumenti ed ap-

ne, avremmo potuto intitolare questo Congresso: « vichiano », certo con più fondamento di quanto non ne abbiano avuto i colleghi francesi a intitolare « cartesiano », per una semplice coincidenza di date, il recente Congresso Internazionale di Filosofia a Parigi.

Comunque con l'assegnare i due formidabili temi al Congresso di Napoli abbiamo voluto rendere omaggio a questa illustre Metropoli della Filosofia Italiana, e anche al popolo napoletano: a questo popolo geniale che a contatto continuo con le forze tettoniche della sua terra sempre ringiovanita e con le bellezze trionfali di essa vive quotidianamente in profondità il mistero della natura e della bellezza, e per propria costituzione medita sulla realtà, ma poi svolge la sua vita in poesia e quasi non si esprime se non poeticamente fin nella comune parlata e nel gesto.

parati, più che un *indice*, l'*unità di misura della realtà*; se d'altronde il metodo della fisica matematica non sia già un superamento del *sensismo*; se qualunque esperienza ed esperimento non lasci dei *residui inanalizzati e inanalizzabili* e tuttavia *non trascurabili*, senza amputare, con una riserva mentale o con una confessione agnostica, la realtà sperimentata; se in tali condizioni non sia più opportuno di tener conto, *anche in sede di esplorazione sperimentale*, di cosiffatti *residui*, mediante *ipotesi*, metodicamente applicate, le quali pur trascendendo il dato strettamente *sensoriale*, possano anche come semplici *ipotesi di lavoro* giovare a integrare la nozione di realtà e ad ampliare il campo della ricerca. Si tratta dunque di un problema formidabile, dal quale tutta la scienza moderna è già investita, e ch'è tanto metafisico, quanto è scientifico; uno di quei massimi problemi, in conclusione, nei quali la piena comprensione e un'intelligente collaborazione d'ambo le parti, è più che utile, necessaria ».

* * *

Viene al primo posto il tema della Poetica. *Poetica* e non *estetica*. Poichè anche a non volere qui discutere espressamente dottrine che hanno comunque segnato un momento forse necessario nella congiuntura storica di molte confluenze, il termine « estetica », applicato a tutto il processo della poesia e dell'arte, ne compromette lo studio in una sola direzione: la preminenza accordata alla *immagine sensibile*, e rischia di superficializzare tutto.

Non è affatto dire cosa nuova ricordare che il termine « estetica » venne introdotto in Italia con la filosofia tedesca, dov'era stato coniato dal modestissimo quanto fortunato filosofo, discepolo di Chr. Wolff e manualista Baumgarten, il quale in un'opera rimasta incompiuta adoperò la parola *aesthetica* nel senso di *scientia cognitionis sensitivae*, ch'era poi per lui una *gnoseologia inferior*, un primo gradino della conoscenza, e poteva anche avere una sua particolare perfezione, la *perfectio cognitionis sensitivae*, sinonimo di *pulchritudo*, di bellezza. Kant adottò il termine per la conoscenza sensibile sì nella *Critica della ragion pura* e sì nella *Critica del giudizio* e lo propagò nel mondo.

Ma ora qui dev'essere detto che ai teorici dell'estetica, e non soltanto agli idealisti assoluti, e non soltanto agli italiani, ma a quanti continuavano a fondare sull'*intuizione*, anzi sull'*intuizione sensibile*, tutto lo studio dei fenomeni da loro detti *estetici*, nel duplice senso di conoscenza immediata e

di conoscenza artistica, ed esaurivano i loro dibattiti nell'indagine sull'eguaglianza dei due termini *intuizione* = *espressione*, per stabilire se e quando e qualmente l'espressione debba dirsi o possa dirsi *adeguata* all'intuizione e come tale *bella*; a siffatti teorici accadde a un di presso quel che toccò alcuni decenni fa ai fisici ed ai chimici, i quali ragionavano dell'atomo come l'ultimo costituente della materia, quando inopinatamente l'atomo venne scomposto e rivelò una complicatissima struttura, che taluni giunsero a paragonare sulle prime a quella d'un sistema solare. A un'indagine più approfondita anche l'*intuizione* ha perduto quei suoi supposti caratteri d'elementarità, immediatezza, semplicità, spontaneità, sufficienza, ecc., rivelando anch'essa una struttura complicatissima, per la quale partecipa, in ogni sua presentazione, di tutta intera la struttura mentale, cioè di tutte le forme, oltre che psico-fisiche, logico-categoriche, in ciascun grado della loro evoluzione.

Cadeva con ciò definitivamente la classica dottrina della gnoseologia a vari ripiani, l'*inferior*, il *superior*, ecc., e ogni possibilità di continuare a contrapporre come radicalmente distinti l'*immagine* e il *concetto* e di assegnare quella all'*arte*, questo alla *scienza*.

D'altronde, anche solo a sviluppare in ogni direzione le premesse dell'estetica baumgartiana, kantiana, hegeliana, ecc., doveva venire in chiaro l'assoluta insufficienza della posizione teoretica che conglobava l'intero processo della poesia e dell'arte,

come un caso particolare di *cognitio*, coi fatti del *conoscere* e tentava di ridurre quel processo a determinati *modi*, si direbbe *tecnici*, della *conoscenza*, la quale solo per essi diverrebbe poetica od artistica. C'è, naturalmente, un momento *conoscitivo* anche nei fenomeni poetici ed artistici, ed è stato utile analizzarlo, benchè non lo si sia approfondito, a mio giudizio, abbastanza. Ma la poesia e l'arte non sono se non in un solo senso, e assai limitato, fatti di conoscenza; per il resto sono infinitamente di più. La bellezza è un'esperienza sui generis, tipica, inconfondibile, che si concreta in momenti espressivi tecnici, strumentali e certamente necessari al suo manifestarsi, ma che trascende tutte le notomie e formule concettuali, con le quali si è preteso di darle fondo. Con questa constatazione si chiude il ciclo filosofico, che a partire da Kant negò la possibilità di una *scienza del bello*, e ritorna oggi nuovamente in onore il millenario tentativo, inaugurato da Aristotele con la sua *Poetica*, di studiare direttamente, espressamente l'esperienza della bellezza, della *pulchritudo per se*, come la diceva S. Tommaso; esperienza quant'altra mai complessa e che oggi possiamo affrontare coi poteri di una critica più avanzata, al cui progresso per altro il ciclo kantiano e dei suoi epigoni ha indubbiamente conferito.

* * *

E già deve indurre a una ripresa di tentativi di una rinnovata *scienza e filosofia del bello*, cioè di

una nuova *Poetica*, nell'integrale significato aristotelico di questo termine, non soltanto una più aggiornata critica delle forme della subbiettività, ma anche tutta la nuova *scienza e filosofia dei valori*.

Da una più progredita critica delle strutture mentali noi possiamo oramai desumere l'inanità degli sforzi sinora fatti, epperò falliti, per scompartire e dissociare funzioni strutturali della soggettività indissolubilmente connesse e interdipendenti tra loro, donde la necessità di osservarle e coltivarle in tutte le loro correlazioni vitali, nessuna esclusa.

E inoltre alla nuova scienza e filosofia dei valori noi possiamo oggi più che mai attingere indicazioni preziose sulle intime connessioni delle funzioni della bellezza con l'intero *sistema della vita*.

Senza voler anticipare qui il Congresso, certa cosa è che sarebbe un grave errore trascurare di riconoscere e definire le connessioni che la bellezza ha con la *volontà di potenza* e con i suoi livelli nella vita. Ma più grave errore sarebbe continuare a non rendersi conto della specifica *funzione di potenza* che inerisce alla bellezza in quanto bellezza, alla bellezza in sè e per sè: forza di dominio, di comando, di governo che la bellezza esercita con una sua autonomia, per cui anche le più solenni ed efficaci affermazioni di superiorità politica o spirituale — si pensi alla storia imperiale di Roma, o alla storia della Chiesa e finanche alla storia della più minuscola Signoria — quelle affermazioni hanno sempre chiesto alla bellezza una specie di legittimazione, di consacrazione supplementare, e co-

munque di dimostrazione sussidiaria, per l'universale delle coscienze, della loro capacità di supremazia e in ogni modo a riprova, conferma e sostegno del loro diritto al primato spirituale e politico. E si noti che trattasi di fascinazioni che la bellezza esercita da sola e può continuare da sola ad esercitare sugli animi malgrado la loro dissociazione in ogni altra sfera di valutazioni umane, religiose, politiche, morali. Non c'è insomma potenza di dominazione più autonoma rispetto alle altre e più sottile e più resistente di quella della bellezza. Viceversa non c'è dissociazione più radicale e insanabile di quella che divide le coscienze nell'apprezzamento del bello. « Il Rinascimento italiano, quale schifo! » esclamava lo scorso anno in una intervista a Parigi un maresciallo bolscevico (fu poi fucilato). E infatti il segnale della ribellione totale si è avuto così in Russia, come oggi in Spagna, con la distruzione di monumenti insigni giudicati rei di una mostruosa complicità con le dominazioni del passato.

Or com'è possibile tutto questo? Ecco un gruppo di problemi che nessuna teoria estetica di questo mondo, dalle più antiche alle più recenti ed illustri, ha sinora nonchè sfiorati neppure proposti.

* * *

Altra connessione manifesta è quella della bellezza con le *forme* tipiche o prototipiche delle cose e degli esseri. Problema questo squisitamente e per-

sistentemente platonico-aristotelico, che applicato alla vita diventa anche del più alto interesse biologico. In arte esso ha avuto la sua esplicazione nella ricerca dei canoni da Zeusi a Policleto, canoni che si riaffacciano nella « divina proporzione » di Pacioli, Alberti, Leonardo, e fin nelle odierne ricerche biotipiche medico-artistiche del De Giovanni, del Viola, del Pende. Diogene Laerzio racconta che fu chiesto ad Aristotele perchè si preferisca la compagnia degli uomini belli. Ed egli deve aver risposto che tale domanda poteva proporsela soltanto un cieco. Oggi noi non siamo più così sbrigativi e semplicisti. E possiamo, dobbiamo anzi, formarci un concetto *funzionale* del bello, tenendo conto delle infinite forme, dipendenze, e inerenze di esso, per dare ragione dei caratteri della bellezza, diversi per ciascuna razza e fin varietà umana.

Ma quando da queste relatività funzionali generiche ed evidenti si passerà allo studio delle opere d'arte, dall'architettura alla musica (arti tutte incredibilmente vicine tra loro), in connessione con l'anatomia e con la fisiologia del corpo umano, si riveleranno allora le più impensate corrispondenze e analogie, *isotropismi* e *anatropismi*, fin qui solo da taluno vagamente intuiti, e apparirà finalmente la prima radice di quelle leggi di simmetria, proporzione, armonia, che sogliono essere asserite dommaticamente come proprietà essenziali, oggettive del bello (1).

(1) La mia teoria dell'*isotropismi* e *anatropismi* era stata in verità da me esposta fino allora soltanto e succintamente in alcuni

* * *

Evidentissimi sono poi i nessi della poesia e dell'arte col mondo dei *valori umani*. Esse vi appartengono in pieno. Già come *linguaggio dei valori*. Perchè questi non sono per ogni altra via comunicabili. Non lo sono per la via delle sensazioni, le quali sono ineffabili (noi comunichiamo stimoli sensoriali, non mai sensazioni). E non per la via dei concetti, che astraggono sempre e riescono quindi parziali in confronto al pieno delle esperienze. Non c'è dunque che il filtro magico della poesia e dell'arte, che possa far passare le valutazioni più intimamente soggettive nel piano miracoloso della più illimitata e durevole socialità e universalità. Nè questa è solo funzione della poesia colta o dell'arte tecnicamente istituita, perchè identico ufficio compie ogni modo di manifestare anche nella vita ordinaria i propri valori, se basti a far intendere con la maggiore *economia di espressione* (l'economia già notata dall'Hemsterhuis, dall'Emerson, dal Wilde), dunque attraverso un segno, un gesto, un monosillabo, tutto un mondo interiore, in ciò ch'esso ha di dicibile e di indicibile, d'infinito nel finito. Insomma chi dicesse: l'arte è la definizione più economica ed esatta di un valore umano; oppure: l'arte è un crisma d'immortalità conferito alle esperienze, di per sè fugaci ed evanescenti, dei valori,

articoli: *Rette e curve* in « Gazzetta del Popolo », Torino, 21 gennaio 1933; *Del bello nella vita e nell'arte*, ibid. 11 febbraio 1933; *Lettera chiusa da Firenze* in « Il Popolo d'Italia », Milano, 5 aprile 1933.

direbbe almeno una buona metà del vero.

La nuova Poetica dovrà indagare il segreto di tali funzioni espressive. Ma incomparabilmente più ampia e conclusiva sarà la portata delle sue indagini, quando essa affronterà il problema dei problemi: la funzione direttamente *creatrice* di valori umani, che siano insieme valori di bellezza; funzione di quel *noûs poiéticós*, definito da Aristotele come la facoltà di *porre in essere* (*poiéin*) nuove realtà, onde la *mimesis* platonica si fa *poiésis*, e donde il nome di *poiétiké*, appunto, dato allo studio di essa e infinitamente più proprio e comprensivo dell'abusato termine di *estetica*; funzione che la poesia e l'arte si assumono di compiere in una fase di superiore sviluppo e potenza della spiritualità. Qui ha luogo ad opera della poesia e dell'arte *un aumento assoluto di realtà nel mondo*. Qui il poeta diventa veramente *l'homo naturae additus* di Cicerone; l'artista « continua la natura », come sentenziava Leonardo. Certo il poeta e l'artista dànno vita a realtà che la stessa natura non conosce: i tre mondi d'oltretomba di Dante, il mondo fiabesco d'Ariosto, il Giudizio universale di Michelangelo o di Tintoretto, una sinfonia di Beethoven, una melodia di Bellini. Poesia ed arte producono un positivo arricchimento del mondo umano, operano una trasfigurazione e il superamento della realtà data, liberando l'uomo dalla dipendenza e dalle limitazioni di essa; compiono la moltiplicazione sconfinata delle esperienze e dei modi della vita in modi affatto nuovi, coi quali si annuncia (com'è

proprio di tutti i valori umani) l'originalità dell'uomo nella natura e nella storia.

* * *

E ancora una riflessione per concludere su questo punto. È divenuto un luogo comune, ripetuto senza discussione, il principio kantiano che il bello piace « disinteressatamente », senza cioè che il soggetto vi abbia « interesse » alcuno. Vero? Ma poichè *le mélodrammes est beau où Margot a pleuré*, si può sapere perchè Margot s'è messa a piangere? Donde questo godimento che fa soffrire o questa sofferenza che fa godere? questa « gioia rigata di lagrime »? E perchè Margot deve aver pianto a tutti i costi « disinteressatamente » e non perchè abbia sentito riecheggiare nella vicenda drammatica situazioni sue personalissime e attuali del massimo interesse per lei? Sicchè in altre circostanze sorriderebbe della sua sensitività di questa volta. Ma ecco che il nodo che lega poesia e arte al mondo dei valori umani spiegherà finalmente l'arcano. Se l'opera di poesia o d'arte vive della vita dei valori umani, poichè alla radice d'ogni valutazione umana, e quindi anche d'ogni valutazione poetica, c'è uno « stato d'interesse »; solo col rivivere quegli stati d'interesse, cioè col rivalutarne i valori, quell'opera potrà essere veramente appresa e compresa. La fortuna e la sfortuna, la vita e la morte di un'opera di poesia o d'arte sono legate all'incontro della sua prestigiosa

capacità di propagare i propri valori, con l'obbiettivo, direi storica, possibilità che questi suoi valori rivivano, val quanto dire che ci siano soggetti disposti a provarvi effettivamente « interesse »; mentre il perenne flusso delle umane concettualizzazioni e valutazioni, tutte sempre precarie e inadeguate, e l'impeto sempre nuovo della vita che preme nelle più impensate direzioni, giustificano la continua ansiosa ricerca, lo sforzo inesausto e inesauribile di creare nuovi valori di bellezza.

* * *

Questi pochi e sommari cenni basteranno, spero, a convincere che è necessario ed urgente reimpostare i problemi della Poetica non solo su basi teoriche più critiche e su un terreno filosofico più promettente, ma anche in modo da orientare il senso e bisogno sempre vivo di bellezza che è proprio dell'uomo, e più specialmente dell'italiano, e più precisamente ancora dell'italiano di questa nostra età eroica e della civiltà fascista, verso i compiti essenziali che la nuova poesia e la nuova arte debbono assolvere per la sanità della stirpe e per l'adeguamento delle coscienze al nuovo destino imperiale di Roma.

S'intende che nella nuova dottrina non andranno perdute, anzi, tutte le cose sensate che sono state mai dette nei secoli da filosofi e poeti sulla esperienza del bello.

* * *

Poche parole ancora sul secondo tema del Congresso, che appare e non è remoto dal primo: « il problema del trascendente nella scienza ».

Basti riflettere che l'« *aísthesis* » della « *estética* » contemporanea è l'esatto correlato del « *fai-nómenon* » del « *fenomenismo* » imperante nella scienza.

Noi vogliamo riesaminare se l'impostazione rigidamente sensista, sulla quale la scienza si è costituita e progredisce da circa tre secoli, possa dirsi sufficiente e profittevole ai suoi ulteriori progressi. La sensazione è un'indice sicuro di realtà. Ma può anche essere presa come unità di misura della realtà? Sicchè debba affermarsi che solo ciò ch'è sensibile esiste? E che quanto appare nelle nostre sensazioni è una realtà sufficiente a se stessa, al proprio prodursi e al nostro conoscere?

Ecco il problema. Gli scienziati, specie gli sperimentalisti, si oppongono a qualsiasi considerazione che trascenda comunque il dato sensibile, cioè immediato della nostra esperienza, e se mai relegano una tale considerazione nella metafisica,

Per essi vale ancora il giusto monito di Bacone, che quando si mettono insieme scienza e metafisica non si fa più bene nè la scienza, nè la metafisica.

Naturalmente, nessuno pensa oggi a rifare un simile miscuglio. Ma è lecito domandarsi se già la scienza odierna, col suo procedere per anticipazioni matematiche e col suo contentarsi di verifi-

cazioni sempre indirette, nelle quali lo stesso fenomeno risulta alterato dalla verificaione che ne facciamo nei nostri laboratori, non si sia collocata da sè fuori e al di sopra del rigido sensismo. È lecito cioè chiedersi, se già essa non ammetta, che il rilievo sensibile è un indice necessario, ma non più sufficiente a cogliere e a intendere la stessa realtà sperimentata.

Certo è chiaro per noi filosofi realisti, che se è vero che conosciamo soltanto fenomeni, noi viviamo tra noumeni e operiamo sui noumeni, noumeni noi stessi, ancorchè trasfigurati in fenomeni. E perchè allora questa posizione realistica, che considera cioè la realtà nella totalità delle sue condizioni, note e ignote, percepibili e non percebili, verificabili e ipotetiche, date in esperienza e trascendenti l'esperienza, perchè questo *realismo integrale* non dovrebbe diventare il presupposto anche della ricerca scientifica la più positiva, la più rigorosa? Perchè non dovrebbe essere ammissibile che accanto e oltre tutte le dimensioni fisiche prenda posto col segno di moltiplicazione una dimensione ontologica, una *dimensione trascendentale* appunto, la quale serva di orientamento a tutte le possibili ipotesi trascendenti il dato immediato dei sensi, eppure sottintese nella stessa ricerca? Ipotesi non arbitrarie, ma opportunamente scelte? Ipotesi d'altronde della stessa natura di quelle che sono già insite in ogni nostro rilievo categorico, in ogni nostro tentativo di concettualizzazione e di approfondimento della realtà sperimentata, non appena vo-

gliamo oltrepassare di tanto la soglia dello avvertimento sensoriale immediato? Ipotesi contenute già in ogni principio ontologico: causalità, conservazione dell'energia, ecc. di cui la stessa scienza normalmente si serve?

Questo il problema enorme e attuale che scienza e filosofia debbono studiare insieme e per il quale il Congresso di Napoli ha convocato, oltre che filosofi e poeti, filosofi e scienziati. Quel programma scientifico che farà per primo un posto e un ufficio severamente controllato, a ipotesi che affrontino e mettano in qualche modo in equazione, sia pure sotto forma di incognite, il *reale in sè*, e non più soltanto i dati dei sensi, costituirà la base di una scienza, la quale sospingerà innanzi il nostro sapere per vie imprevedibili, ma le più accostanti all'immenso mistero che ci avvolge.

Il pensiero e la vita, ne saranno egualmente potenziati in ogni direzione. E sarà questo un altro sforzo di adeguamento alla pienezza dei tempi.

* * *

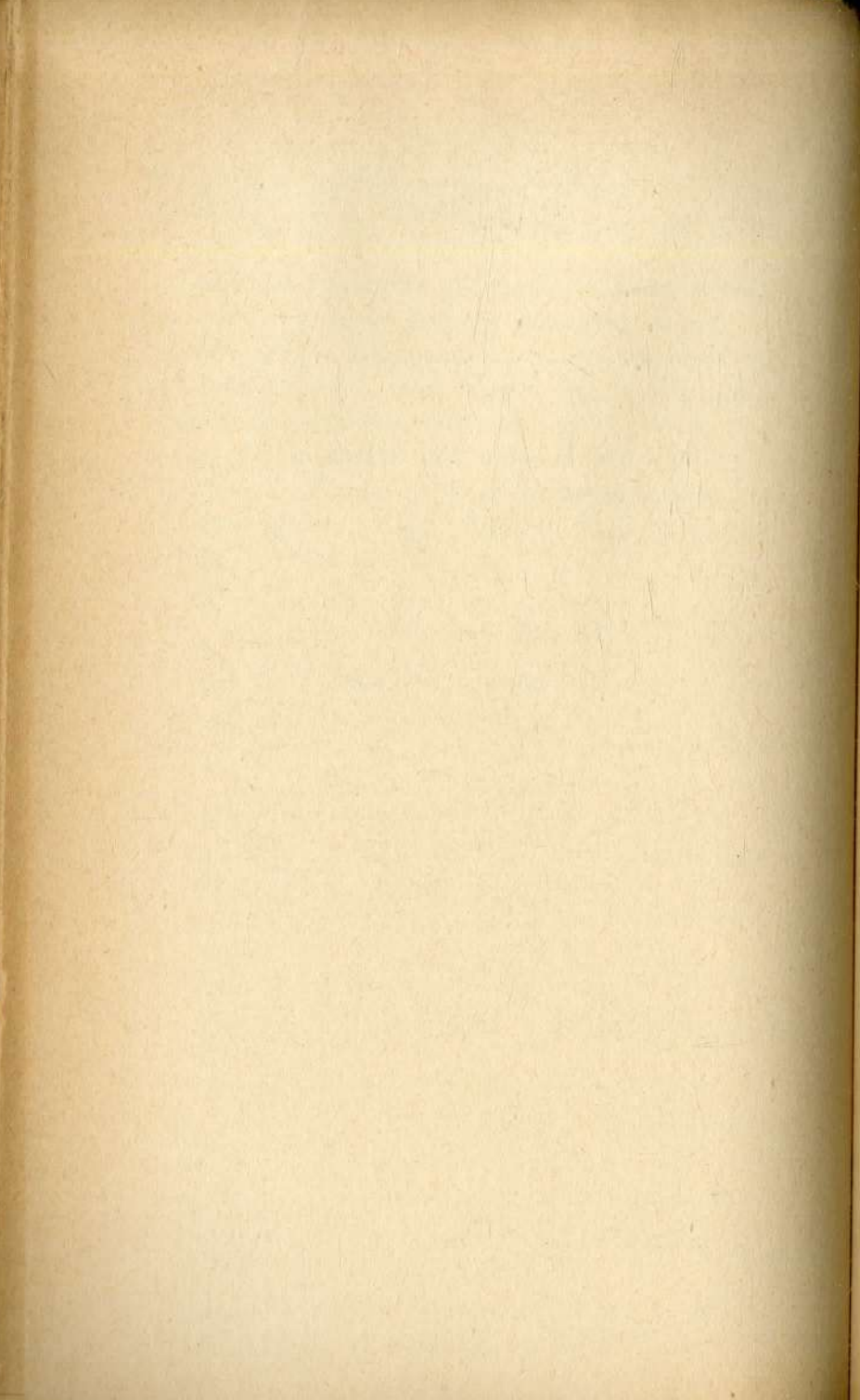
Altezza Reale, Eccellenze, Signore, Camerati, tali solo gli argomenti del Congresso che oggi s'inaugura, e i propositi ambiziosi con cui i filosofi italiani pensano di adempiere anche qui la loro missione così grave di responsabilità, forzando la filosofia italiana a « prendere quota », secondo la consegna di Mussolini. Si tratta di portare oggi l'arte e la scienza su un piano imperiale, forzandole

a superare realisticamente le superficialità di un *estetismo* e di un *fenomenismo* egualmente oltrepassati.

Pensi chi vuole che questi nostri dibattiti siano logomachie vane destinate a lasciare il tempo che trovano. Noi confidiamo invece che il nome di Napoli pensosa e operosa rimarrà legato alla nostra appassionata collaborazione per un profondo rinnovamento spirituale dell'Italia di oggi. Poichè la filosofia è la fucina in cui si temprano le idee e le idee segnano le grandi direttrici della storia del mondo.

II

La vita dei valori
nella poesia e nell'arte



LA VITA DEI VALORI NELLA POESIA E NELL'ARTE

Il collega Guzzo ha iniziato in questo Congresso il suo discorso sulla *filosofia dell'arte* ricordando il proprio anno di nascita. Con ciò egli ha voluto dirci qual'è stata la sua formazione e la radice dei suoi convincimenti attuali. Io vi dirò invece l'anno di nascita delle opere o dei saggi in cui ho espresso i medesimi miei convincimenti di oggi: 1907 *I valori umani*, 1911 *Morale e arte*, 1915 *Prolegomeni alla scienza del bene e del male*, 1925 *Nuovi principi*. Nell'ascoltare molti oratori di questo Congresso e nel constatare lietamente, com'essi convergano sulle mie tesi d'un trentennio, confesso che ho avuto per un momento la tentazione di leggervi alcune pagine del mio saggio di 26 anni or sono, come mia relazione scritta appositamente ora. Da quanto ho avuto il piacere di ascoltare induco che mi avreste applaudito. Ma io avrei poi

(*) Discorso sul Tema: *Filosofia dell'arte o Poetica* al XII Congresso Nazionale di Filosofia, Napoli, 9 settembre 1937-XV.

chiesto maliziosamente a più d'uno di voi: perché non mi avete approvato prima?

Ad ogni modo tutto questo non ha alcuna importanza. L'essenziale è la singolare conversione delle opinioni che oggi si manifesta in quasi tutti i settori della filosofia italiana contro quello che io chiamerei il « fenomenismo estetico » e verso una concezione della poesia e dell'arte intimamente connessa con un « realismo integrale », cioè con un senso più profondo della realtà, non più intesa come semplice apparenza, immagine, scenografica, fantasmagoria, *aïstesis* nel senso proprio della parola, ma una vera realtà umana e ricca di valore.

Sulla tesi negativa mi pare intanto di ravvisare l'unanimità dei consensi, e cioè nel ripudio dell'equazione

$$\text{intuizione} = \text{espressione} = \text{arte},$$

fonte prima di tutte le superficialità e degli errori che hanno avuto sì largo e facile accoglimento in passato.

Qui, sì per dimostrarvi la coerenza e continuità del mio pensiero e sì per ricordarvi che la mia opposizione all'estetismo idealistico è stata coeva all'intero movimento, non posso a meno di ricapitolare la mia critica, contenuta nel saggio *Morale e arte* (1911), all'equazione fondamentale

$$\text{intuizione} = \text{espressione}.$$

Dicevo allora, esattamente come ho avuto l'onore di dirvi inaugurando questo Congresso, che a

torto si dà per *intuizione pura* l'intuizione che produce un'immagine. C'è qui una confusione tra due significati diversi della parola *pura*: uno, quello datole da Kant, per il quale *rein, puro* voleva dire soltanto *a priori*; l'altro, il significato che le ha attribuito l'idealismo assoluto italiano, cioè *d'intuizione la più semplice possibile*, in opposizione al *concetto*, il quale richiederebbe sempre delle operazioni logiche e categoriche più o meno complicate. Ora l'intuizione può essere *a priori* e *complicatissima*, come quella che implica anch'essa tutte le forme logico-categoriche della nostra struttura mentale. A parte il senso da dare al termine *sintesi a priori*, una cosa è ben certa ed è l'estrema complicatezza anche dell'intuizione che ci appaia la più semplice ed elementare; sicchè a torto vengono contrapposti *intuizione* e *concetto*, mentre sono un prodotto delle medesime funzioni sintetiche a un diverso grado di relativa concretezza e di relativa astrazione. E aggiungo che qualche cosa di simile doveva intendere Kant stesso quando pur distinguendo e separando la *sinnliche Anschauung* dalla *intellectuelle Anschauung*, osservava che « pensieri senza intuizioni sono vuoti, ma intuizioni senza concetti sono cieche » (*Gedanken ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind aber blind*).

Ciò premesso veniamo ad esaminare l'equazione: *intuizione = espressione*.

Se con questo si vuol dire che ogni intuizione nasce con la sua espressione, cioè al momento ch'è

divenuta esprimibile, sicchè non ci sarebbe alcun intervallo, diciamo così, tra il concepimento e il parto, nè tra il parto e il battesimo, è questo un errore evidente. Non solo ci sono intuizioni vaghe, indefinite, oscure e confuse, ineffabili; ma neppure quelle che riusciamo a contrassegnare con qualche mezzo espressivo sono diventate interamente chiare e distinte, nè mai sono e si danno per interamente espresse.

Ciascuno può infatti osservare che c'è in tutti i momenti, sia dell'interno definirsi d'una intuizione, sia dello esprimerla socialmente, servendosi in ambo i casi dei termini del comune linguaggio, un *lavorio di scelta* delicatissimo e complicatissimo, che solo l'abitudine di certi modi di contrassegnare le esperienze familiari colle forme d'uso non fa trasparire, mentre viene in primo piano, e può divenire angoscioso e tormentoso, non appena si tratti di esperienze nuove, di stati d'animo non mai provati. Siffatto lavoro dipende in primo luogo dalla *limitatezza* dei mezzi stereotipati di espressione, dei quali si compone il patrimonio linguistico di ognuno di noi e, al limite, il linguaggio più o meno sviluppato di tutto un popolo — al paragone della perenne novità e inclassificabilità del flusso delle esperienze. In secondo luogo dipende da un bisogno di *economia d'espressione*; bisogno ch'è pressante già nella vita comune e che diventa massimo nella poesia e nell'arte per lo sforzo di far passare attraverso un minimo di parole e di segni, a volte un monosillabo, un cenno, un gesto, una li-

nea, tutto un mondo interiore. Donde la scelta più o meno sbrigata e felice delle espressioni ritenute più idonee a rendere oltre il detto il sottinteso, oltre il dicibile l'inesprimibile.

Se poi coll'equazione *intuizione* = *espressione* si vuol affermare che ogni espressione è sempre *adeguata* all'intuizione; che anzi non nasce intuizione finchè non trovi la sua espressione adeguata, e che pertanto si può sempre risalire dall'espressione all'intuizione; siffatto modo di argomentare dev'essere rigettato come arbitrario e inverificabile.

Esso per prima cosa suppone che ogni intuizione sia un'entità a sè, individuabile e isolabile da tutto il resto (presso a poco come i capi di bucato della famosa *nota della lavandaia*, elevata a prototipo d'opera d'arte nelle comiche discussioni d'un quarto di secolo fa); mentre qualsiasi intuizione è cointessuta con tutto un contesto di esperienze che concorrono a configurarla; contesto ch'essa coinvolge e che la coinvolge. Nessuna esperienza si pone mai da sola, ma in seno a un *gruppo di esperienze* inestricabilmente e indissolubilmente legate tra loro. Ciascuno può averne conferma osservando il fatto, che fin la cosa o persona che sia la più familiare non viene ravvisata subito, se si presenti, ancorchè identica, in un insieme, gruppo o sistema che non sia quello abituale.

Inoltre, mentre la suddetta equazione postula l'*adeguatezza* del rapporto tra *espressione* e *intuizione*, è costante il giudizio contrario: che il soggetto non si senta nè si giudichi mai adeguatamente

espresso. Questo fatto è poi addirittura universale nella poesia e nell'arte e diventa uno stato ossessivo d'insoddisfazione, quanto più alto è il genio poetico e artistico. Può darsi che in un primo momento il poeta o l'artista s'inebbrino d'una loro trovata o forma espressiva; regolarmente in un secondo momento ne avvertiranno l'insufficienza rispetto al loro mondo interiore, decretandone l'abbandono e fino il ripudio e la distruzione. Si pensi a Ovidio che dà alle fiamme le *Metamorfosi*, la sua maggiore opera; a Virgilio, che morendo vuol distruggere l'immortale *Eneide*; a Leonardo, che « non colorì molte cose, perchè si dice mai a se medesimo avere soddisfatto » (*Anonimo*); a Michelangelo, che abbandonò successivamente le sue tre ultime *Pietà*; a Tasso, che al letto di morte implorò che fossero bruciate tutte le sue composizioni poetiche, dalla prima *Gerusalemme* al *Mondo Creato* e non si acquetò se non quando un cardinale gli mentì; a Foscolo, che abbandonò in frammenti le sue *Grazie*.

D'altro lato è parimenti costante l'esperienza, che mentre il grande poeta e il grande artista sentono e giudicano sempre impari la loro opera; il mondo che viene a contatto con essa, grida al capolavoro. Ecco in breve lo schema dell'intero processo: l'artista *A* che prova un suo stato α lo esprime nell'opera d'arte *a*. Il soggetto *B*, venendo a contatto con l'opera d'arte *a*, prova un suo stato β

e giudica da questo, e non da alcun'altra considerazione, l'opera d'arte a .

Orbene la critica cosiddetta estetica vuole che il soggetto B giudichi, non dal proprio stato d'animo β l'opera d'arte a , ma da una indagine, per stabilire quale sia stata l'intuizione α in A e se l'espressione a sia adeguata ad α .

A parte che qui si cade in contraddizione, revocando in dubbio la premessa inizialmente data per certa nell'equazione *intuizione* = *espressione*, e cioè che l'espressione di un'intuizione sia sempre *adeguata*; rimane l'assurdo di volere istituire un'indagine, ch'è *ineseguibile*, *inconcludente* e *superflua*.

Ineseguibile, perchè nessuno, neppure l'artista, può mai dire quale sia stata l'intima scaturigine d'un'opera d'arte. L'artista invece reclama un'assoluta indipendenza della sua opera dai suoi propri stati d'animo e dalle proprie esperienze personali. Egli esige che l'opera sia giudicata oggettivamente e non mai in relazione ai casi della vita dell'autore.

Inconcludente sarebbe poi la proposta indagine, perchè se anche l'inverificabile equazione fosse verificata e l'adeguatezza stabilita, questo non ci direbbe nulla sulla bellezza o meno dell'opera d'arte. Non c'è espressione più perfetta di quella che rende le relazioni di quantità e grandezza in equazioni numeriche (es. $2 + 2 = 4$) e geometriche (es. la somma degli angoli interni d'un triangolo è eguale a 2 retti); ma non perciò siamo nel regno della bel-

lezza. La qual cosa, si noti, non vuol dire che non esista anche un'eleganza e una particolare bellezza in matematica. Ma allora si tratta di formule che sono frutto d'una scelta geniale fra più espressioni o procedimenti possibili (per lo più nella ricerca d'una maggiore economia di sforzi mentali) e non mai di semplice adeguatezza, la quale è invece propria di tutte le espressioni matematiche in quanto tali.

Superflua è infine l'indagine, perchè quello che importa è l'effetto dell'opera d'arte *a* in *B*, cioè lo stato d'animo β provocato direttamente ed unicamente dall'opera d'arte *a*. Tutto il resto è inessenziale alla valutazione poetica o artistica. L'indagine riflessa deve quindi circoscriversi al rapporto tra *a* e β , e ogni altro dato, sia biografico dell'artista *A*, sia storico-esegetico dell'opera *a*, non aggiunge nè toglie nulla al giudizio di valore. Quest'ultimo dipende unicamente dalla capacità che l'opera d'arte *a* possiede di far rivivere nei soggetti *B*, *B*₁, *B*₂, *B*₃, ... *B*_n, coi quali essa venga a contatto, il mondo di valori che reca in sè e tende a propagare. Nè per questo è necessario che l'opera *a* sia perfetta. Ci sono capolavori deformi, ma capolavori, esattamente come ci sono persone deformi, ma vive e molto intelligenti; es. *Gargantua e Pantagruel*, il *Don Chisciotte*, lo stesso *Faust* di Goethe. L'essenziale è che siano opere vive, cioè dotate d'una potenza irradiante dei propri valori. Come ogni ente vivo, l'opera di poesia e d'arte gode infatti d'una sua autonomia, corre le sue vicende, ha periodi di for-

tuna e di sfortuna, si sopravvive o perisce. In un certo senso può dirsi che l'arte è l'immortalità delle esperienze umane, se e finchè le riesca di rinnovarle e di farle rivivere, ancorchè con una inevitabile, inarrestabile, imprevedibile varietà di efficacia e di risultati, in un numero illimitato di soggetti e per una serie altrettanto illimitata di generazioni. L'opera cui non riesca più di riprodurre i propri valori è definitivamente morta.

Con questa constatazione siamo al centro del problema. L'arte e la poesia, in quanto linguaggio, sono anzitutto il *linguaggio dei valori umani*. Per questo sono funzioni della vita. Tanto vero che non sono funzioni confinate solamente nelle forme erudite ed esperte del linguaggio dei valori, ma si riscontrano fin nei modi ingenui, spontanei, rozzi, dello esprimersi e del voler significare, se tali modi riescano comunque a comunicare efficacemente e a propagare certi valori.

Si noti per altro che, come già ho avuto l'opportunità di dirvi nel mio *Discorso inaugurale*, i valori umani sarebbero per ogni altra via incomunicabili. Non per la via delle *sensazioni*, cioè dei componenti ultimi in cui si sogliono scomporre le nostre percezioni e immagini; perchè le sensazioni sono incomunicabili da soggetto a soggetto e le arti che se ne servono comunicano *stimoli sensoriali*, non le sensazioni interne dell'artista, che sono e rimangono ineffabili. Non per la via dei *concetti*, perchè questi sono sempre più o meno *astratti e parziali* rispetto al pieno delle esperienze concet-

tualizzate, non diciamo delle esperienze dei valori, le più complesse immaginabili e le più resistenti a qualunque analisi.

Solo la poesia e l'arte conoscono la via miracolosa che conduce i valori umani dalla più intima soggettività alla massima possibile socialità, universalità, durata. D'altronde questa via miracolosa, di cui solo il poeta e l'artista detengono il segreto, può essere illuminata da una scienza di più in più approfondita della *vita dei valori in genere*; cioè dalla conoscenza delle loro relazioni con ciò che io chiamo il *sistema della vita*, delle leggi psicologiche dell'*associazione per valore*, della *logica dei valori*, dell'*organizzazione dei valori in sistemi di valori*,... tutte cose che mi sforzo da un trentennio di far capire, appunto con le opere di cui ho fatto cenno in principio, con quanto successo, giudichi ognuno.

Il nesso tra la poesia e l'arte con la *vita dei valori* ci schiude infine l'adito a una più profonda visione dei loro processi. Il nesso cioè non si limita alla semplice *funzione espressiva o di linguaggio*; poesia ed arte partecipano della vita dei valori e vi reinfluiscono. Esse sono anche funzioni del *noûs poieticós*, mediante le quali si attua la libera, illimitata moltiplicazione delle esperienze umane e si produce la trasfigurazione e l'arricchimento positivo, in un modo voluto, del mondo obbiettivamente dato, del *sistema di realtà*, in cui e di cui l'uomo vive.

Poesia e arte non sono dunque soltanto *linguag-*

gio, esse sono *creazione di valori*. Nè il loro carattere *elettivo e soggettivo*, nè l'*inattualità dell'interesse*, ch'è una caratteristica del godimento artistico e poetico, significano che le creazioni dell'arte e della poesia non abbiano obbiettiva realtà, consistenza e resistenza, o ne abbiano una minore al paragone con la realtà fisica e naturale. È vero il contrario. Sono realtà più resistenti, e potenti e feconde di realtà, che qualsiasi altra realtà fisica e naturale, più che qualsiasi processo cosmico. I fenomeni fisici e naturali non hanno, a ben più rifletterci, che la durata d'un attimo solo, debbono mutare, non sempre reversibilmente, e quindi degradarsi; mentre la poesia e l'arte riescono a dare perennità, sviluppo, efficienza illimitata, potere ordinante e costruttivo, realistico e super-realistico, alle pur fuggevoli esperienze umane e ai valori umani assunti nell'empireo della bellezza.

Con ciò è anche detto che, funzioni della vita, le creazioni della bellezza incidono nella vita, in una necessaria e totale correlazione, quindi, con tutti gli altri valori, e principalmente coi politici, coi morali, coi religiosi. Questo non intacca naturalmente la fondamentale autonomia dell'atto creativo; ma spiega perchè, malgrado ogni autonomia, è sempre la vita e l'economia dei suoi valori, che decide in ultima istanza del destino dei valori di poesia e d'arte, assorbendoli o respingendoli, perpetuandoli o cancellandoli dal libro della vita, senza appello.

Concludendo, è tempo di tirar fuori definitiva-

mente la *filosofia dell'arte* o *poetica* dalla categoria dei *fatti del conoscere*, nella quale è incautamente scivolata ed è rimasta imprigionata, per l'equivoco termine di *estetica*, con cui è stata definita; e di ricondurla alla sua vera sede, la *filosofia dei valori*. I fatti della bellezza debbono essere ancora studiati nella profonda misteriosità del loro originare, imporsi, diffondersi, decadere e perire. Per intanto è certo, certissimo, ch'essi pur nella loro autonomia, partecipano in pieno della vita dei valori e rientrano interamente nel mondo dei valori umani e nella più ampia *economia della vita*.

Appendice

DISCORSO DI CHIUSURA (ESTRATTO)

Mi lodo di avere insistito per questa convocazione napoletana e di avere avuto fiducia soprattutto in questa gloriosa metropoli del pensiero filosofico, che ha accolto e suffragato i nostri lavori con una sensibilità e un fervore, di cui si hanno pochi esempi altrove. Entro il cerchio magico dei cento incantesimi di questa Napoli fascinosa, noi abbiamo sentito l'afflato di una spiritualità superiore, desta, attenta, pronta a cogliere con mirabile intuito l'essenziale di ogni nostro dibattito e proposito. E un tale consentimento abbiamo avvertito non solo nelle sfere più elevate, ma anche nelle più modeste di questo popolo napoletano, popolo unico al mondo per la squisita bontà, gentilezza e anche profondità del suo sentire e intuire.

.
Vogliamo dare ora uno sguardo sintetico ai risultati del Congresso di Napoli? Giacchè i nostri Con-

gressi sono, come ben disse a Genova il collega Gallucci, le *Grandi manovre* della filosofia italiana, è giusto che si chiudano con un *Gran rapporto* riassuntivo.

Se mi è lecito di esprimere in questa sede una mia impressione generale, vorrei dire che quasi in tutti i discorsi (e dico *quasi*, per non aver l'aria di esagerare) qui tenuti sì sul primo e sì sul secondo tema, con le più diverse intenzioni e intonazioni, ha predominato una convinzione comune, quasi loro comune denominatore, e cioè la convinzione dell'*insufficienza del fenomenismo*, tanto nell'*arte*, quanto nella *scienza*. Insisto a dire infatti che l'*intuizionismo puro* dell'estetica contemporanea è l'esatto correlato del più superficiale e piatto *sensismo* e *fenomenismo* nella scienza.

Ebbene, nell'uno e nell'altro campo, benchè apparentemente remoti fra loro, s'è manifestato lo stesso atteggiamento mentale critico, lo stesso bisogno d'integrazione e di superamento del dato puro e semplice dei sensi — l'*immagine* in arte o lo *avvertimento sensoriale* nella esperienza fisica —; la stessa tendenza irresistibile ad estendere e ad approfondire sì l'esperienza poetica sì l'esperienza scientifica con un senso della realtà più pieno, con una nozione della realtà meno inadeguata, la più approssimata possibile agl'infiniti valori essenziali della vita e del mondo.

Se noi indichiamo col termine *realismo* quell'indirizzo filosofico che affronta il problema del reale nella totalità dei suoi dati noti e ignoti; quella filo-

sofia che non dissocia più l'indice sensibile dal suo significato trascendentale, il segno empirico dal suo sustrato metempirico, tutte le acquisizioni possibili del sapere positivo dal correlativo aumento d'incognite che noi non possiamo nè ignorare nè decifrare...; si può dire che anche nel Congresso di Napoli il *realismo* ha riaffermato i suoi postulati fondamentali e conquistato nuove posizioni in due campi che gli rimanevano finora come preclusi: la poesia e la scienza.

E in entrambi questi campi il realismo si è imposto per una necessaria esaltazione di *funzioni di potenza*, cui scienza e poesia oggi sono egualmente chiamate a servire: non più semplice giuoco immaginifico la poesia, ma moltiplicazione delle esperienze e incremento dei valori della vita pei cimenti sempre più ardui che ci attendono; non più semplice esplorazione indifferente di sapere empirico la scienza, ma strumento poderoso di conquista nel regno dell'assoluto e nel governo del destino umano circondato di dipendenze da superare e di enigmi da risolvere.

Per l'Italia poi, in questa sua età eroica e imperiale, i problemi della bellezza e della scienza, realisticamente intesi, sono più che mai problemi di vita.

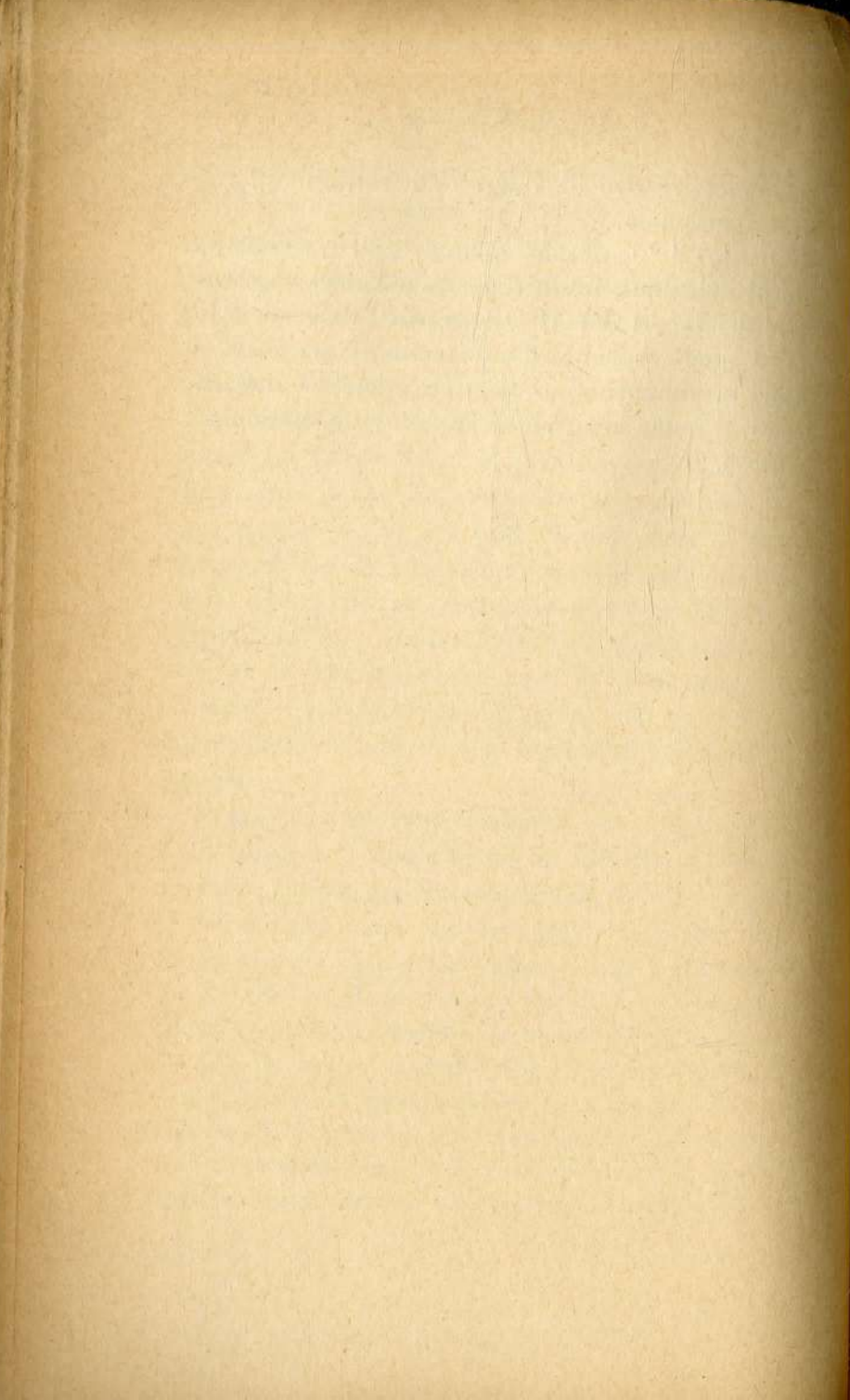
Mentre si fa generale l'ansietà e la cura per il risanamento e il potenziamento delle stirpi italiane, un sano istinto e un profondo intuito collettivo ci rende intollerabili le presentazioni di un'arte stravolta che fa violenza a sentimenti organici, i

quali non vogliono essere deformati e guasti, sibbene afforzati e sviluppati. E mentre le armi d'Italia agli ordini del Duce infallibile le conquistano un Impero, è urgente tradurre anche la potenza politica dell'Italia fascista in termini di bellezza, sull'esempio di Roma. Poichè Roma dominò anche in un mondo di barbari piantando dovunque i suoi segni fieri, ma belli; tutta intesa ad esprimersi nel suo linguaggio di autorità, di primato spirituale, anche là dove questo linguaggio non poteva essere ancora compreso; ma convinta ch'esso sarebbe stato inteso nei secoli e avrebbe costituito per ciascun paese che ne recasse ancora le impronte un titolo incomparabile e incancellabile di nobiltà politica e civile. E così è avvenuto, per la gloria perpetua di Roma e per la civiltà del mondo che fu romano e che perciò è sempre alla testa dell'incivilimento umano.

Funzioni di potenza imperiale poi anche quelle della scienza: la quale finora ha obbedito all'ideale filosofico e umanista, universalistico, apolide, astratto del Rinascimento, ma deve oggi rinvigorire tutto il suo sistema di postulati alla stregua della filosofia del *Nuovo Rinascimento Italiano*, avanguardia di un secondo Rinascimento mondiale: una filosofia che in stretta simbiosi con la scienza scava in profondità nell'essere cosmico, per risalire in uno slancio trascendentale fino alle sorgenti più recondite dei valori della vita, fino alle leggi essenziali dell'economia umana nell'universo, temprarvi lo

spirito costruttivo di valori indistruttibili: il *realismo*, insomma.

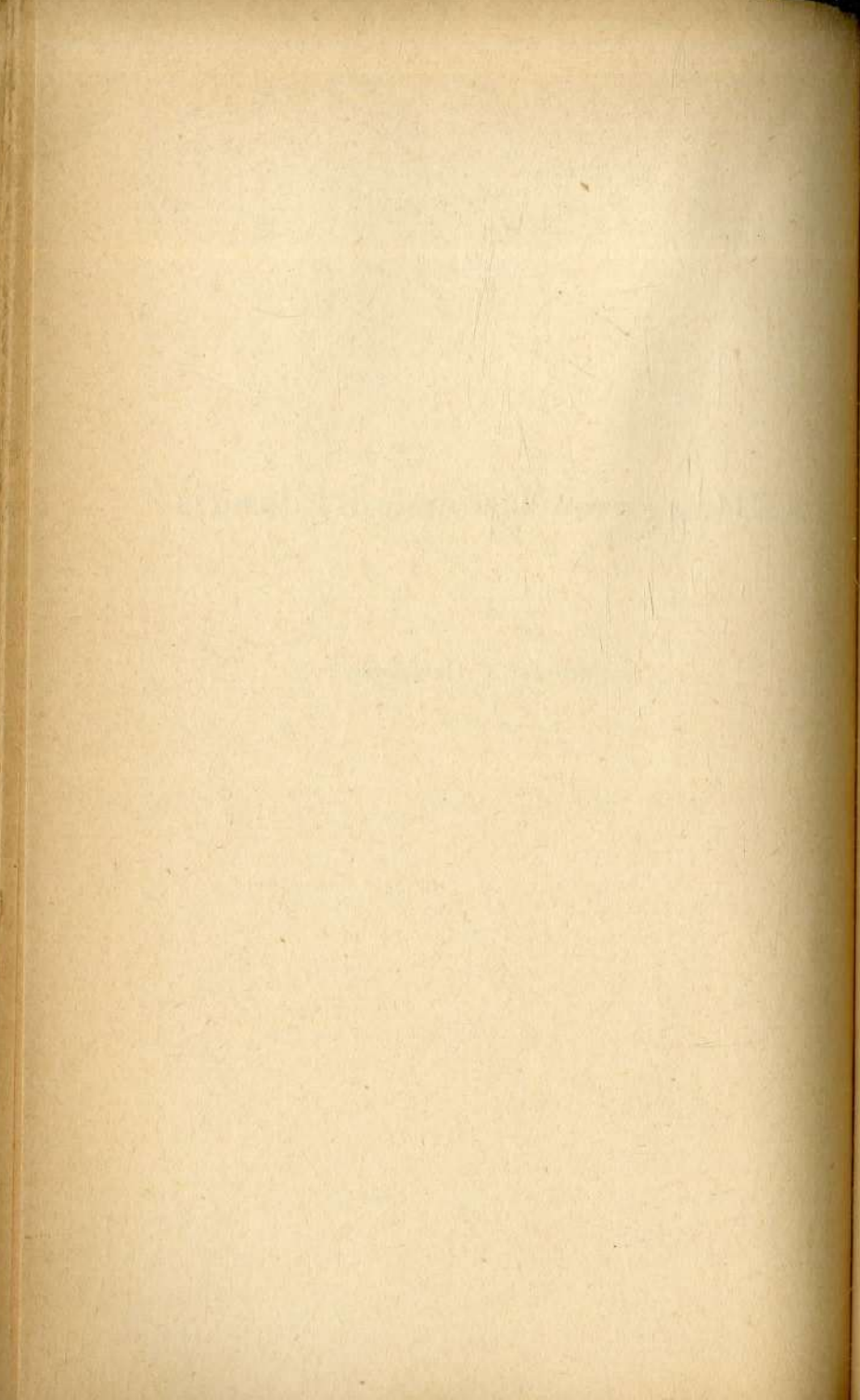
Questo il significato quanto mai interessante, questi i risultati, intuitivamente polemici e costruttivi, dei lavori del XII Congresso Nazionale Filosofia, i quali segnano già il punto di partenza di nuovi orientamenti nel pensiero filosofico italiano, legati al nome augurale di questa città luminosa e pensosa.



XIII Congresso Nazionale di Filosofia

I

Economia e Categorie



ECONOMIA E CATEGORIE

Questo XIII Congresso Nazionale di Filosofia è il 6° indetto dalla Società Filosofica Italiana, da quando essa ha intrapreso, dopo la sua costituzione in ente morale nazionale, la revisione dei massimi problemi del pensiero. Roma, Padova, Salsomaggiore-Parma, Genova, Napoli sono state altrettante tappe nell'immane lavoro. Bologna è la nuova tappa, nella quale posizioni assai importanti dovranno essere raggiunte; e saranno altri punti fermi della filosofia italiana contemporanea conquistati e legati al nome della città di più antico e celebrato magistero che vanti l'Italia.

Come di consueto, due soli temi sono stati assegnati a questo Congresso, l'uno filosofico in connessione con una disciplina particolare: questa volta l'*economia*; l'altro generale, la *dottrina delle categorie*, la quale nella sua massima universalità è strettamente connessa anche col primo tema, co-

(*) Discorso inaugurale del XIII Congresso Nazionale di Filosofia - Bologna, 6-12 settembre 1938-XVI.

I due temi del Congresso erano stati illustrati da me nel *Programma* nei termini che seguono e che mette conto di riportare

me lo è con qualsiasi attività umana, teoretica, pragmatica, assiologica.

L'*economia*, e precisamente l'*economia classica* o *liberista*, dimostratasi di più in più insufficiente a spiegare e a controllare le strepitose vicende economiche della guerra e del dopoguerra, malsicura nelle sue indicazioni per la ricostruzione, è oramai in piena crisi. E quando una disciplina entra in crisi, è questo il momento in cui, in modo esplicito o implicito, si fa o si tenta di fare la revisione filosofica dei suoi fondamenti. Tutti gli economisti infatti puntano oggi sulla filosofia, anche se non vogliono riconoscerlo apertamente.

Invero la crisi rende manifesto, che la loro disciplina era già assisa su alcuni postulati di natura filosofica, i quali venivano assunti come ovvi, quasi assiomaticamente, finchè davano dei risultati posi-

qui, perchè sono stati già accolti con favore, specialmente da insigni economisti.

I. Col tema *Economia e filosofia* sarà ripresa nel Congresso dal lato filosofico la polemica che oggi è vivissima tra gli economisti ed è un indice della profonda crisi della loro disciplina, in seguito a tutte le esperienze inaudite, imprevedibili, sconvolgenti della guerra e del dopoguerra.

Invero la dommatica dell'economia classica, di origine principalmente britannica e la più consona alla fase di massima espansione dell'economia capitalistica e industriale della Gran Bretagna in un mondo illimitato, aperto o indifeso, o solo protetto da un principio di libera concorrenza più nominale che effettivo; quella scienza economica ortodossa, su cui giurarono ancora i maggiori economisti d'ogni paese nell'anteguerra, e su cui giura ancora soltanto il gruppo dei tradizionalisti ad oltranza, oggi è revocata in dubbio, per gli uni totalmente, per gli altri parzialmente, non soltanto sul terreno pratico, ma in quello dottrinale. Ciò rimette in campo una serie di problemi di portata essenzialmente filosofica. Quali sono le relazioni tra economia e politica? Quali le relazioni tra economia e morale? Esistono leggi economiche in senso pro-

tivi e per questo rimanevano indiscussi; ma rivelarono la loro vera natura ipotetico-costruttiva, cioè filosofica, quando si chiese o si attese da essi più di quel che potevano dare. Di qui la necessità d'una riforma o integrazione o sostituzione delle precedenti dottrine con nuovi principi filosofici più consoni alle nuove esperienze.

In termini più generali possiamo dire che c'è un sistema di principi d'ordine filosofico incorporati in ciascuna disciplina particolare — una specie di filosofia immanente —, ma che tale sistema non può mai dirsi definitivo. Esso deve infatti subire una continua revisione di duplice origine: la critica che tutti i principi subiscono al cimento dell'applicazione e dell'azione, cioè in contatto o all'urto con la realtà; e l'autocritica, pur essa continua, cui tutti i principi sono sottoposti in seno alla filosofia stes-

prio? Ed esse sono autonome od eteronome? C'è in altre parole una *fisica economica*, da tenere rigorosamente distinta da una *metafisica*? E se una tale fisica può essere ancora pensata, oltre ogni relativismo, si tratta di leggi universali ed eterne? o di costanze solo relazionali e funzionali che si configurano diversamente nei diversi sistemi economici e sono in concreto *vere* soltanto nell'ambito di un sistema dato e definito? mentre universale sarebbe soltanto la loro formulazione *al limite*, in una estrema generalizzazione soltanto logico-categorica? E che cosa è da pensare del conflitto aperto tra economia classica a fondo liberista e l'economia corporativa fascista? I principi dell'economia classica erano veri solo relativamente al sistema da cui emersero? oppure l'approfondimento di quei principi ha già portato alla scoperta di costanze relazionali e funzionali implicite in qualunque sistema e solo abbisognevole di ritocchi e perfezionamenti, come ogni pensiero umano? Dal suo canto l'economia corporativa fascista con le sue nuove architetture politiche e sociali prima che economiche, architetture di un indiscutibile valore e primato, ha in sè solo tutti i principi necessari e sufficienti al proprio sistema? Può essa confidare di rifare dalle fondamenta anche i soggetti della vita econo-

sa, per effetto del progresso filosofico generale. Invece non è raro il caso, che, specie nel campo scientifico, si continui a giurare su principi e tesi che nel campo filosofico sono già revocati in dubbio o addirittura abbandonati.

L'economia è oggi investita da un tale duplice processo critico, che nei suoi riguardi diremo endogeno ed esogeno; epperò essa potrà nel presente Congresso da una parte confessare da sè le proprie manchevolezze e le lacune e cercarvi rimedio, e d'altra parte giovarsi di quanto sarà detto nel settore più propriamente filosofico sì sull'economia stessa e sì sulle funzioni mentali che costituiscono le coordinate massime del pensiero umano, e quindi anche del pensiero economico: le *categorie* per l'appunto.

Il dibattito intorno alla economia politica è, riten-

mica? o deve sottostare pur essa, quanto meno nei suoi sviluppi tecnici, a principi universali, dell'ordine di quelli asseriti e formulati dalla cosiddetta *fisica economica*?

Su tutti questi problemi ed altri ancora diranno la loro parola insostituibile gli economisti convocati al Congresso di Bologna. Ma non sarà inutile neppure per gli economisti, che ascoltino anche la parola dei filosofi, specie là dove vengono adoperati concetti e termini filosofici, in sostegno dell'una o dell'altra tesi.

II. *La dottrina delle categorie* è giunta anch'essa a una fase critica, nella quale tutto è rimesso in questione. Tra l'impostazione aristotelica, che desunse le categorie, o predicamenti universali, dagli schemi del linguaggio e l'impostazione kantiana, che le ha dedotte dalle funzioni logiche, il dibattito è tutt'altro che chiuso, sì che il problema della natura, delle origini e funzioni delle categorie è sempre da risolvere. In particolare si pongono questioni fondamentali, d'incalcolabile portata per una aggiornata *teoria del pensiero* e per una più progredita *tecnica del pensare*. Il complesso delle categorie o coordinate massime della mente dell'uomo costituisce un *sistema* o no? C'è tra le categorie una perfetta unità e coerenza? o esistono discontinuità, diseguglianze di sviluppo,

go, maturo, non a che sia adottata una conclusione definitiva — conclusioni di quest'ordine non esistono nè nella scienza, nè nella filosofia —, ma affinché tutte le posizioni teoretiche siano chiarite.

Oggi neppure i più tenaci conservatori dell'economia classica possono avere dei dubbi su questo: che le loro verità erano e sono le verità di un sistema particolare e non di tutti i possibili sistemi economici. Esse richiedono, come loro condizione prima, un mondo regolato da certi principi e sono verificate, come lo furono per oltre un secolo, nell'ambito d'un determinato complesso di relazioni politiche, sociali ed economiche.

La sola questione che i conservatori in economia possono fare mi sembra questa: se nell'approfondire il loro particolare sistema economico non si siano imbattuti in talune somme verità umane (es.

antinomie? E lo stato attuale delle categorie di cui dispone la nostra mente è quello di sempre? o è possibile dimostrarne l'evoluzione, lo sviluppo, gli accrescimenti sì quantitativi che qualitativi? E si può parlare di un solo modello logico-categorico, e cioè di quello proprio delle menti di tipo occidentale? o si deve parlare di più strutture mentali, cui corrispondano diversi regimi logico-categorici, in relazione anche ai diversi regimi linguistici? Inoltre qual'è l'ufficio delle categorie nella configurazione, nell'interpretazione e nel governo delle esperienze? Qual il loro valore e significato ontologico? Quale il loro ufficio nella scienza? Quale nell'azione?

Ecco un'altra serie di problemi filosofici formidabili e interessanti ogni sfera dell'attività teoretica e pratica. Col trattarli a fondo il Congresso di Bologna lascerà una traccia sicura del lavoro di continua revisione di quella *filosofia critica*, vera filosofia perenne, che è il terreno d'incontro di tutti i problemi del pensiero e della vita. Approfondire siffatti problemi oltre che necessario per esigenze mentali inavviabili, sarà un modo di sospingere la filosofia italiana, di là dal kantismo e suoi derivati, all'avanguardia di tutti i movimenti filosofici mondiali.

la legge dell'utilità marginale o la legge della divisione del lavoro, ecc.), verità che per essere proprie dell'attività dell'uomo in quanto tale, sono proprie di qualsiasi sistema di attività umane, epperò anche delle economiche comunque configurate.

Ma nessuno potrà mai più mettere in dubbio il *carattere funzionale* e quindi storico, delle configurazioni che le relazioni economiche possono e debbono assumere in connessione coi problemi sempre variabili della sussistenza di volumi crescenti di popolazione in un mondo in continua trasformazione, anzi rivoluzione.

Riconoscere questo *carattere funzionale* è mettersi al di sopra del vecchio schematismo che divideva *teoria e pratica* come due campi nettamente distinti: di là la determinazione dei principi, di qua l'applicazione di essi. Noi abbiamo oggi un ben più ampio concetto della *esperienza dell'azione*; un'esperienza che nessuna analisi riesce ad esaurire. Epperò è non soltanto legittimo, ma prudente e alla fin delle fini necessario fare, sì nell'azione e sì nella teoria, un posto più o meno largo alle incognite del sapere, ai cosiddetti *imponderabili* della realtà naturale e umana; al rischio delle nostre scelte pragmatiche, alle funzioni inventive del nostro spirito di dominazione della realtà, alle rivelazioni inattese di aspetti del reale ignorati, alla scoperta di possibilità umane insospettate prima d'averle sperimentate.

Perciò deve dirsi che l'uomo non ha mai finito di conoscersi; che non c'è una scienza nè dei fatti

umani, nè dei fatti economici, che possa dirsi stabilita una volta per tutte; e che l'*azione*, tanto quella su cui urgono deterministicamente *necessità* d'ogni ordine, quanto quella ispirata a scelte del *noûs poieticós* o potere inventivo della mente umana, può essere fonte di arricchimento della nostra stessa teoria di partenza.

S'intende che ciò non esime, anzi, dalla ricerca delle *costanti* dell'agire umano, ancorchè di *costanti relazionali* e *funzionali*, ma solo la rende più mossa e dinamica, e al tempo stesso più cauta, tra i limiti che l'assediano e le responsabilità che le gravano.

Nella determinazione di tali *costanti* si scontrano le tesi avverse degli economisti: di coloro che affermano l'esistenza di *costanti* specificamente *economiche*, *universali* e *costitutive* dell'agire economico — essi mirano dritto a costituire la scienza dei fatti dell'economia come una specie di *fisica economica* — e di coloro che negano l'assolutezza di tali costanti e le relativizzano entro un più complesso sistema di determinanti, che si possono definire globalmente *politiche* e in più largo senso *morali* — ciò che costituirebbe pei primi una *metafisica economica* —.

Il Congresso ascolterà e discuterà serenamente, com'è proprio di questi nostri Congressi, tutte le tesi degli economisti. Esso riuscirà anzi tanto più interessante e istruttivo, quanto più le tesi divergeranno. Ma quando gli economisti vorranno ascoltare anche la parola dei filosofi, che sono qui con

loro per qualche cosa, forse riconosceranno almeno taluni termini fondamentali del loro problema, che la filosofia giunge a determinare per vie sue: posizioni che operano talune nel senso della autonomia, le altre nel senso della subordinazione del loro campo di ricerche.

Non c'è dubbio sotto l'aspetto filosofico, che nella scala dei valori umani i *valori economici* attuano un *primo grado di libertà e potenza* dell'uomo, con l'inserzione di modi volontari della vita umana in un mondo non umano. Al limite massimo delle funzioni economiche è l'assoggettamento della natura a un massimo di bisogni umani, mediante la progressiva conversione dell'originaria soggezione fisica in un rapporto di comando. In questo primo grado di libertà è impegnata certo con una sua autonomia tutta la sapienza e tecnica economica degli sforzi individuali e associati, ma è già compresa un'etica, che ha per suo presupposto il *valore della vita*, che a sua volta è fondamento di tutti i valori umani. Ed è un'etica che ha i suoi aspetti e momenti, più che utilitari, deontologici, e persino eroici; poichè non si tratta di sola necessità, nè di solo godimento, ma si vuol vincere solidalmente con pena e con sacrificio uno stato generale di soggezione e di precarietà, sostituendovi uno stato d'indipendenza e di sicurezza per tutti e per ciascuno. Nè qui alcun limite può essere prefissato, poichè non basta il semplice appagamento di bisogni individuali, momentanei, voluttuari, capricciosi (questo è il lato vulnerabile di ogni edonismo,

anche in economia), bensì sono in giuoco le sorti di tutto un mondo umano in divenire, il quale tende imperiosamente alla sua conservazione, alla sua sanità, alla sua libertà, cioè a una illimitata possibilità di vivere e di svilupparsi.

Ma d'altro lato, se i valori economici appartengono al mondo dei valori umani, e se nella scala dei valori si raggiungono sempre più alti e complessi gradi di libertà e potenza — e a convincersene basta confrontare i valori economici coi valori giuridici, politici, morali, poetici e religiosi (1); allora si scorge il nesso profondo per cui l'autonomia dei valori economici è in ogni caso condizionata dall'intero sistema di valori umani, in seno ai quali essi si pongono. Dalla quale relazione generica emerge un problema, che non è ancora sufficientemente identificato ed esattamente formulato, quando si dica lapalissianamente, che esiste una necessaria correlazione tra economia e politica, economia e morale, quasi settori dell'agire umano separati per un verso e connessi per un altro.

Bisogna approfondire di più, specificare meglio. E il vero problema si pone, a mio parere, in questi termini: poichè v'è già un'etica nel primo grado di libertà e potenza umana, che s'annuncia nella conquista economica, se tale etica, già immanente nell'economia, non faccia parte d'un *continuo etico superiore* e quale.

Per mio conto ho già da ormai parecchi anni po-

(1) Cfr. il saggio: *Il nuovo realismo*.

tuto stabilire, che un tale continuo superiore esiste ed è l'*economia della vita*, economia nel senso più lato, dall'economia biologica, fondamentale, all'intero mondo dei valori umani, il quale costituisce tutta l'originalità dell'uomo nella storia naturale dell'universo.

Non è difficile allora accorgersi che all'economia della vita appartengono in pieno tutti valori economici, ma vi appartengono anche i valori etico-giuridici, donde le funzioni economiche, giuridiche, sociali, militari e in una parola protettive dello Stato, che è l'ente massimo cui l'economia della vita d'una intera collettività è confidata. Vi appartengono inoltre, ma condizionatamente, e cioè in quanto la favoriscano, tutti gli altri ordini di valori umani, i valori morali elettivi, i valori poetici, i valori religiosi.

Questa nozione generale dell'*economia della vita*, che, come è fondamentale per ogni esistenza particolare, governa medesimamente tutto un complesso di funzioni pubbliche concorrenti all'affermazione e allo sviluppo del valore della vita, fondamento, come si è detto, di tutti i valori umani, chiude definitivamente la discussione, che fu vivace nel corso del sec. XIX, ma non è finita per taluni neppure oggi, circa la legittimità delle cosiddette *funzioni sociali* dello Stato, oltre quelle della semplice tutela giuridica e militare; e giustifica pienamente la politica degli interventi statali, regolativi, protettivi e promotori, anche in economia, poichè questa è parte necessaria dell'econo-

mia integrale della vita nella totalità delle sue condizioni e dei suoi valori, che spetta allo Stato di proteggere e promuovere. Lo Stato fascista, che nella creazione di nuove architetture e ordinanze sociali e politiche, esperimenta nuove forme d'integrazione sociale nel sistema economico corporativo, è dunque sulla via maestra.

* * *

Col secondo tema, la dottrina delle categorie, il Congresso riprenderà in esame un problema ch'è allo studio da circa 24 secoli: quello dei predicamenti più universali, secondo cui i nostri giudizi intorno alla realtà si compiono: i *summa rerum genera*, val quanto dire le coordinate massime o poteri risolutivi e compositivi delle esperienze, dei quali la mente umana dispone,

Qui deve dirsi che l'enorme autorità dei due maggiori teorizzatori delle categorie, Aristotele e Kant, l'uno col rapportarle alle forme del linguaggio, le cosiddette *parti del discorso*, l'altro col farle derivare da una origine più astratta, le forme logiche del pensiero; quella loro grande e d'altronde meritata autorità, circondando di reverenza fin timorosa le loro dottrine, ha più nociuto che giovato. Più nociuto, perchè ha immobilizzato la ricerca e reso più ardua la critica: una critica ch'è sempre necessaria in massima, e deve qui seguire in special modo lo svolgimento del fatto stesso che si vuol teorizzare.

Poichè una constatazione è balzata sempre chia-

ra ai miei occhi, ed è che il complesso delle categorie che fu noto ad Aristotele e che lo stesso Kant non osò modificare, anzi in qualche senso restrinse, è invece in continua evoluzione, almeno per le menti di tipo occidentale ed è senza alcun dubbio cresciuto considerevolmente in volume e qualità. Se noi confrontiamo le categorie di cui è dotata la mente d'un europeo colto, con quelle alla cui stregha i Greci, per esempio, concepivano e concettualizzavano la realtà, si deve riconoscere che la mente umana si è venuta arricchendo di schemi e forme e modelli, che i maggiori geni dell'antichità classica non conobbero.

Un esame ancora più particolareggiato ci conduce a constatare che, mentre taluni gruppi di categorie, quali ad esempio le *categorie matematiche*, sono progredite prodigiosamente, raggiungendo una complessità e una raffinatezza incomparabili, altri gruppi sono rimasti in una fase arcaica, quale ad esempio quello della *causalità*, mentre altri ancora sono entrati in una fase d'involuzione, quale ad esempio la categoria della *sostanza*, che taluno ha potuto chiamare « una categoria morente » (Höfding).

Accanto a questo stato di evidente trasformazione e progresso dell'insieme delle categorie, non si può a meno di constatare una persistente incoordinazione e sconnessione tra i loro vari gruppi, cosicchè il quadro che essi compongono non è nè definitivo, nè completo, nè coerente. In massima si deve riconoscere che le categorie si sono venute

configurando, fisionomizzando e modificando sotto la pressione generale delle esperienze e per gli sforzi mentali che queste hanno sollecitato, il più spesso a scopi pratici prima che teoretici, e in fondo sulla base della fecondità o meno dei risultati ottenuti. Schemi ipotetici e strumentali del nostro accostamento intellettuale alla realtà in sè, essi sono l'asse della nostra ontologia, l'asse intorno a cui si muovono tutte le « costanti » dell'esperienza, l'asse, perciò, d'ogni nostra certezza in seno alla insopprimibile problematicità, ma un asse da integrare e riparare e sostituire secondo i bisogni.

Ancora una osservazione e l'immensità del problema si spiegherà davanti a noi. Come le categorie, contrariamente a quanto è stato fin qui ritenuto, a partire da Aristotele fino a Kant ed epigoni, non sono il fato della mente umana; così pure non esiste un complesso solo di categorie, il quale dia la sua impronta e le sue leggi a una struttura mentale unica del genere umano. Esistono più strutture mentali, costruzioni assai complesse di fattori psico-fisici e di forme logico-categoriche, costruzioni intimamente connesse coi diversi regimi linguistici; donde risultano le più diverse attitudini e capacità del percepire, del concettualizzare e dell'agire.

Perveniamo così a una duplice *relativizzazione* delle categorie, sì per rapporto alla loro fase evolutiva, sì in riguardo alla intera costituzione mentale, che è la generatrice primordiale di esse e dell'intero processo dell'ideazione e dell'espressione.

Ci si schiude così a un tratto l'intero panorama delle forme mentali e degli stili mentali, improntati alla più ricca molteplicità e varietà; ragione non ultima di tutte le più intime consonanze e dissonanze non soltanto intellettuali, ma anche spirituali e morali, fra uomo ed uomo, tra popolo e popolo. Nè si tratta di sola molteplicità e varietà che si riveli nei confronti più larghi, poniamo tra Occidente e Oriente, fra popoli di razze diverse; ma di diversità profonde che confronti più stretti rivelano per es. anche in seno alla razza bianca europea, quando per esempio analizziamo le *formae mentis* più caratteristiche e dominanti nella storia e nella vita del nostro continente, l'italiana, l'inglese, la francese, la tedesca, la slava, la spagnola. Noi filosofi per esempio scorgiamo le più profonde differenze di tali *formae mentis*, (1) confrontando le filosofie più caratteristiche delle diverse nazioni d'Europa: quali il nominalismo e l'empirismo degli inglesi, il razionalismo dei francesi, l'idealismo dei tedeschi, il realismo degli italiani.

Ma su questo problema ben più dovrà essere meditato e detto nel XIV Congresso Nazionale, che avrà luogo a Bari e che tratterà appunto due temi: 1.) filosofia del linguaggio; 2.) caratteri del pensiero europeo ed italiano.

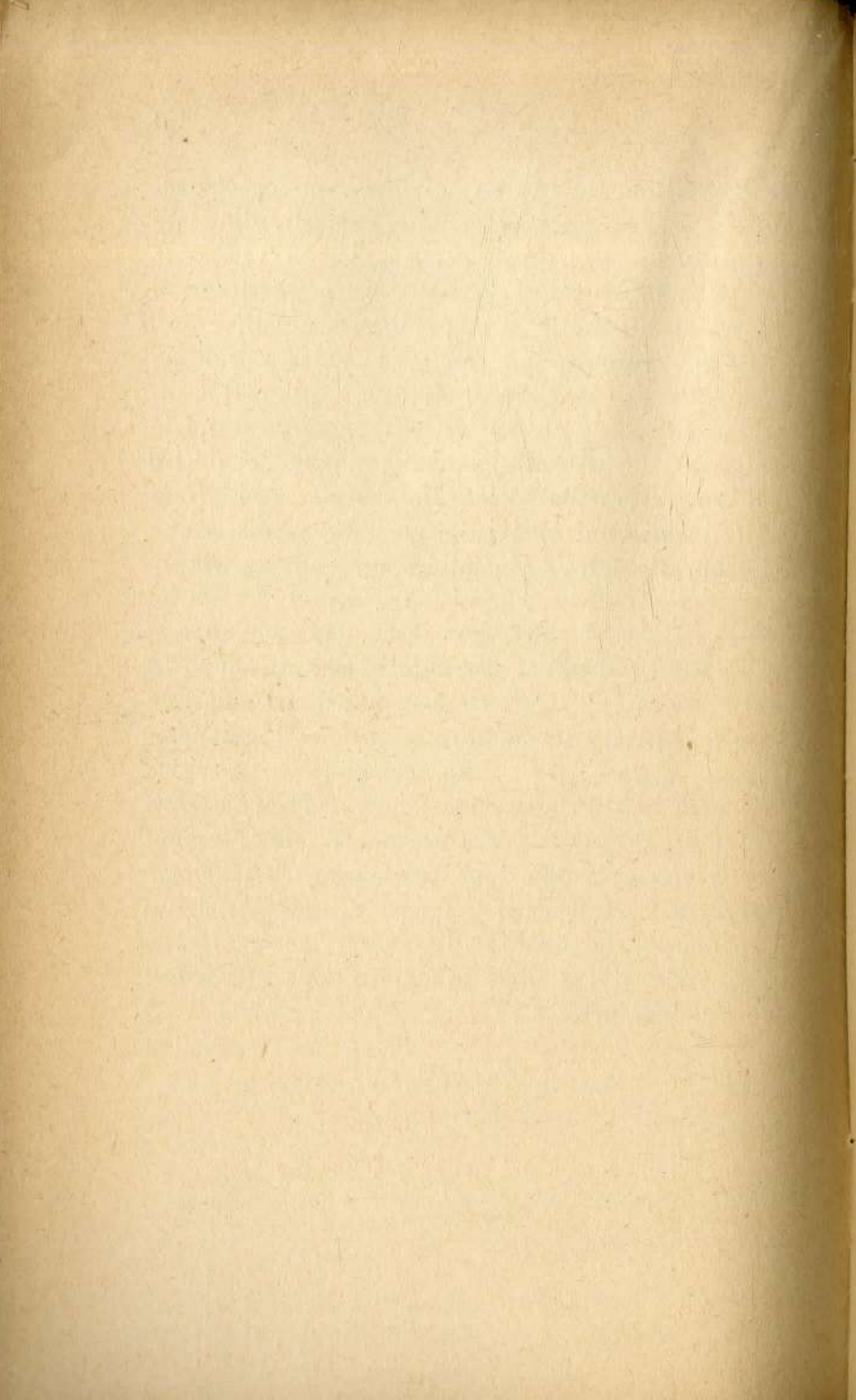
Qui mi limiterò a dire, che se il genio europeo ha potuto far dono al mondo dei due massimi fattori

(1) Taluno potrebbe insinuare che quel « noi filosofi » è maiestatico. Infatti non potrei citare qui che il mio saggio: *Osservazioni di psicologia collettiva su alcuni popoli europei*.

dell'incivilimento umano: *il diritto e la scienza*, questo si deve, oltre che a fattori morali, allo stato infinitamente più progredito a cui è pervenuta la struttura logico-categorica del nostro pensiero, in confronto a tutte le altre strutture mentali,

Come ognuno vede, grande è la portata degli argomenti di cui il nostro Congresso è chiamato a discutere. E a me è caro trarre il migliore auspicio pei nostri lavori dalla contemporaneità del nostro col Congresso della *Società Italiana per il progresso delle scienze*, ciò che rende possibile quella stretta collaborazione tra scienziati e filosofi che ho sempre mirato a istituire e a fomentare, sin da quando ho avuto l'onore di presiedere il già lontano Congresso di Roma. È finito, per buona sorte, il tempo in cui i due campi, scienza e filosofia, si circondavano di reticolati spinati e s'interdicevano reciprocamente ogni accesso. Non si fa mai abbastanza critica filosofica in seno alla scienza, nè si dà abbastanza posto alla positività scientifica in seno alla filosofia.

Con questa convinzione ho l'onore di dichiarare aperto il Congresso, invitandovi a innalzare il nostro pensiero a S. M. il Re e Imperatore, sovrano d'ogni virtù, e al Duce fondatore della nuova Italia e dell'Impero.



II

L'economia della vita e l'economia dei beni



L'ECONOMIA DELLA VITA E L'ECONOMIA DEI BENI

Le tesi qui presentate vanno dalla visione d'una totale e perfetta armonia prestabilita tra economia ed etica (P. Grammatico, cui ha fatto eco P. Bizzarri) all'affermazione di una separazione netta e altrettanto totale (così il Prof. Lorenzoni). Fra queste due tesi c'è poi tutta una gamma di posizioni intermedie, da quella di Abbagnano, per cui tutto l'uomo economico è spirituale e l'economia è un momento dello spirito, a posizioni di una parziale distinzione e d'una condizionata coincidenza, come per Alberti, Vito, Giovannini, Viglietti, ecc.; e infine a posizioni che accentuano l'autonomia della ricerca economica, come per Papi, Gallucci, Sol-di, Ambrosio, Pavese, La Volpe, Menegazzi, Mazzetti, M. Resta, Melani, Talamanca, G. Ciampa, ed altri.

La mia impressione è che, malgrado tutte le diversità di opinioni, si possono già cogliere nell'insieme alcune linee di convergenza che meritano

(*) Discorso sul Tema: *Filosofia ed economia* al XIII Congresso Nazionale di Filosofia, Bologna, 9 settembre 1933-XVI.

d'essere messe in luce, perchè costituiscono una conquista dei nuovi tempi. Tali sono le generali dichiarazioni *antiedonistiche*, le altrettanto generali affermazioni *antindividualistiche*, il principio universalmente ammesso della *responsabilità sociale inerente* all'attività economica, donde il riconoscimento pure generale dell'esigenza, che l'economia venga assoggettata a fini sociali e controllata alla stregua di essi. Proposizioni cosiffatte, unanimemente professate, sembrano oggi ovvie, ma tali non erano pochi anni or sono.

Se poi da queste preliminari e ben confortevoli constatazioni generali scendiamo a conclusioni particolari, dobbiamo tuttavia registrare incertezze e perplessità; soprattutto nella delimitazione della sfera di autonomia dei fatti e delle leggi d'ordine economico, di fronte alle imperiose, a volta preminenti esigenze politiche e morali. Si può dire che — eccettuati gl'identificatori da una parte ed i separatisti dall'altra — siamo oggi tutti alla ricerca d'un *limite*: ricerca ansiosa, perchè da esso dipende la riuscita o meno della ricostruzione economica, alla quale tutti i Paesi sconvolti dalla grande guerra ancora tendono.

A me sembra che il *limite* non possa essere trovato se non mediante distinzioni, le più sottili possibili. « Scire est valde distinguere » diceva S. Tommaso, traducendo Aristotele. Orbene ci sono fatti e principi dell'economia sui quali nè l'etica, nè la politica hanno nulla da dire. Tali ad esempio: la *divisione del lavoro*, ch'è un principio del-

l'organizzazione economica, come è una legge di natura negli organismi complessi; la legge del *minimo mezzo*, legge tipicamente economica, ma che dipende da una più generale legge di economia naturale (già notata da Leonardo nel rapporto tra *causa ed effetto*); la legge dell'*utilità marginale*, crescente o decrescente in funzione del grado del bisogno e della quantità dei beni atti a soddisfarlo, legge anche questa fondamentale dell'economia, ma che dipende da una più generale legge psicologica che governa la vita dei valori; la legge dei *redditi differenziali* in ragione dei *costi differenziali* crescenti o decrescenti. Che cosa ci ha da dire in tutto questo l'etica, lo spirito, la spiritualità, e così via? L'economia classica ha fatto di tutte queste *costanti economiche* l'oggetto d'una ricerca e scienza particolare, ed era nel suo pieno diritto.

D'altro canto esiste pure quell'*unità umana*, così bene lumeggiata, pur attraverso la molteplicità delle sfere d'attività, da P. Bozzetti, unità che nulla può disintegrare. Sicchè pure nel campo economico questa unità, con tutte le sue determinanti etiche, sociali, ecc., produce effetti squisitamente economici là dove meno si aspetterebbero, rendendo evidenti i nessi d'interdipendenza tra la vita economica e tutta la vita morale, sociale, politica. Ricorderò alcune esperienze dell'immediato dopoguerra, e precisamente del periodo dell'inflazione, che giudico illuminanti. Si era detto: aumentate i salari, date all'operaio tranquillità e agi e avrete un migliore rendimento. I salari aumentarono e il

lavoro peggiorò. Non mai s'era vista tanta indisciplina, tanta svogliatezza, tanta scioperataggine, quanta nel periodo del facile impiego e delle alte paghe. Sopraggiunse la crisi, la disoccupazione, la difficoltà del posto. Il salario fu ridotto ed il lavoro migliorò. Si era sempre detto: elevate i prezzi delle merci, aumentate i margini dei profitti, incoraggiate i capitali a investirsi nella produzione e avrete un prodotto migliore. I prezzi aumentarono e le merci peggiorarono. Non mai s'era vista una così affannosa corsa a produrre a tutto andare, a gettare sul mercato anche merci sofisticate e surrogati d'ogni genere, pur di vendere e di guadagnare. Sopraggiunse la crisi, i rischi crebbero, gli utili divennero di più in più aleatori, i prezzi si contrassero, ed il prodotto migliorò. Sembra dunque chiaro che esista una legge di correlazione e proporzione tra la privazione, lo stento e lo sforzo da una parte e il giudizio di valore dall'altra: legge psicologica questa, intimamente etica e coestensivamente economica. (Necessario dunque approfondire quella ricerca psicologica dei fatti economici, su cui hanno puntato E. Galli e M. Govi).

Correlazioni di genere etico, sociale, politico si scorgono d'altronde con grande evidenza ogni volta che si approfondisce il *momento umano* della attività economica. Uno dei coefficienti massimi della produzione è certo il *lavoro*. Economicamente si tende a ridurre il più possibile tutti i costi, e quindi anche quello del lavoro. Ma il prezzo del lavoro o salario incide sul *tenore di vita* del lavo-

ratore. Or è questo tenore di vita una variabile, che fissa i suoi minimi e che tende ai suoi massimi. Non ho bisogno di dire che tutta la *questione sociale* è racchiusa in questi termini.

Un'altra considerazione va fatta a proposito del lavoro, così bene trattato dal Mazzetti. Il lavoro è sì un coefficiente della produzione, sul quale opera la legge del minimo mezzo e dei minimi costi; ma il lavoro è anche una legge della vita, anzi ne è tutto il contenuto fisico e morale; è una condizione necessaria per lo sviluppo della personalità, per la conservazione, l'integrità e sanità delle energie umane, per la moralità stessa del vivere e adempiere ai più nobili fini e doveri sociali. Guai se i beni necessari alla vita potessero essere dispensati gratis. Ed ecco allora delinearsi il *problema del lavoro* in termini nuovi per divenire il *problema dei lavoratori*; ecco che al lavoro viene riconosciuto oramai più che l'umile ufficio di coefficiente e strumento tecnico della produzione, il rango di protagonista della vita economica. Alla legge del minimo prezzo, cioè del massimo buon mercato dei prodotti, in regime di libera concorrenza, ecco sostituirsi il bisogno di assicurare il più largo campo d'impiego alle forze di lavoro e alle capacità e abilità d'un popolo: dunque protezionismo, dunque contingentamenti, dunque autarchia. Si delineano così nuovi *sistemi economici*, che possono apparire ereticali al lume della economia classica, chiusa in alcune sue proposizioni astratte, professate come dogmi universali ed eterni; mentre i nuovi si-

stemi sono il logico, naturale, necessario svolgimento di postulati diversi e d'integrazioni più ricche e meglio adeguate alla realtà umana, sociale e storica.

Errerebbe per altro chi pensasse di potere modificare mediante semplici disposizioni sociali nuove il *soggetto umano*, fino a spostarlo dalle sue fondamentali proprietà individuali. Un'esperienza clamorosa di questa impossibilità è il fallimento del comunismo in Russia. Con la predicazione del materialismo storico a oltranza furono rotte le molle del dovere (niente famiglia! niente patria! niente religione!). Ma in controsenso con tale predicazione e per effetto della espropriazione sociale del prodotto, furono rotte anche le molle dell'interesse personale. Spezzate le molle del dovere, spezzate quelle dell'interesse, la macchina non si mosse più. Perciò la nuova Costituzione di Stalin s'è affannata a riagganciare le molle dell'interesse (riconoscimento della proprietà individuale, tutela dei risparmi e fin ripristino del diritto successorio) e a irrorare l'intero macchinismo con lubrificanti morali (di nuovo patria, di nuovo famiglia, di nuovo libertà di culti). Se il corporativismo fascista riuscirà ad attuare le supreme esigenze di un'integrazione sociale e nazionale dell'economia, mantenendo intatte le iniziative e le responsabilità particolari, avrà risolto in modo originale e perfetto il più formidabile problema economico e morale del nostro tempo.

* * *

Ora mentre non è dubbio che correlazioni esistono tra i valori economici e l'intero mondo dei valori umani, il problema, tanto filosofico, quanto scientifico, a me pare quello di stabilire, se esista un continuo superiore tra i valori economici ed altri valori umani e quali e fino a qual punto. Una continuità esiste certamente, ma con tutti? ed in tutto?

Io mi rendo conto delle resistenze degli economisti, che gratificano di *metafisica* ogni tendenza a superare la stretta cerchia delle determinazioni utilitarie specificamente economiche; perchè quando si parla di morale, la prima idea che di solito si affaccia è quella di una morale tutta altruismo, tutta sacrificio, tutta eroismo, cioè di una morale disinteressata, antiutilitaria, *antieconomica*. Ma non tutta la morale è *antieconomica*, c'è anzi una moralità nella conservazione, nella tutela, nell'« economia della vita » e dei suoi beni elementari, ispirata al rispetto del *valore* primordiale *della vita*, della vita in sè e per sè, quale fondamento necessario e misura di tutti i valori umani. È stato opportunamente ricordato dal Lorenzoni che anche Giovanni Bernardone, divenuto l'asceta frate Francesco, dovette avere la sua economia: un minimo di economia, ma pur sempre un'economia. Se non che questo non significa che anche l'ascetismo rientri nell'economia, A mio giudizio significa soltanto

che c'è, ecco il punto centrale, una « economia della vita », anche a base della più pura spiritualità. Al tempo stesso bisogna distinguere ancora, e constatare, che esiste un segno — torna qui il problema del *limite* — oltrepassato il quale la *morale eroica* e l'*ascetismo vincono*, superano e annullano le leggi dell'economia della vita, e a fortiori qualsiasi ragguaglio utilitario. Un tal processo non si può fare rientrare, senza artificio, nei comuni processi economici, perchè appartiene a un'altra economia, a un'economia trascendentale, che non è affatto dello stesso ordine nè dell'economia dei beni, nè dell'economia della vita.

A mio giudizio, il fatto che esiste un'economia generale della vita sottoposta al principio del valore universale della vita stessa, ci può dare ragione, se non di tutto, di molte cose ed aiutare a conciliare le comuni contrapposizioni dell'egoismo e dell'altruismo, dell'individualismo e della socialità, del privatismo e della statualità, facendole rientrare e solidarizzare in un unico circolo vitale.

L'economia della vita ha in sè una sua etica, che nobilita ogni utilità, tutta l'attività economica e fonde in un dovere più alto e universale tutti i particolarismi e tutte le vedute unilaterali. Esiste anche una *morale economica* superiore, un certo eroismo economico, specie quando i problemi esistenziali sono affrontati in un piano collettivo e storico, cioè superindividuale. Coloro che fanno dell'egoismo la leva unica dei fatti economici, debbono radiare dall'economia tutti i problemi della

vita associata e i loro sviluppi nel tempo storico e nella continuità sociale.

Per mio conto non ho esitato già in un mio lontano saggio (*La morale economica e la morale del sacrificio*, discorso inaugurale dell'anno accademico dell'Università di Palermo 1911) a ravvisare nel *valore della vita* e nell'*economia della vita* quel continuo superiore in cui l'economia dei beni si fa etica ed avviene l'incontro di tutte le attività ed utilità private con le *funzioni protettive* dello Stato: le *giuridiche*, le *politiche*, le *sociali*. Quando ancora si discuteva intorno alla legittimità delle cosiddette *funzioni sociali* dello Stato e la concezione liberale avrebbe voluto circoscrivere i compiti dello Stato al diritto, alla polizia e all'esercito, non esitai ad affermare la fondamentale *unità* di tutte le funzioni dello Stato, dalle *giuridiche* alle *sociali*; la loro derivazione dall'« economia della vita » dell'intera collettività, confidata alle funzioni protettive dello Stato; e la illimitata capacità di sviluppo di siffatte funzioni, condizionata e commisurata soltanto a compiti e ad effettive possibilità di utilità universale.

Vogliamo ora domandarci: il principio dell'economia della vita, posto a base di quel *continuo superiore* tra i valori umani, che tende a diventare oggi un postulato di ragione comune, è in grado di additarci anche il limite che andavamo cercando? Secondo me sì. E per darne una dimostrazione esatta, presenterò una mia *scala ontologica dei valori*, di cui si possono trovare maggiori particolari

in un altro mio studio (*Il nuovo realismo*).

Il mondo dei valori umani, io penso, può venir ordinato secondo una scala in cui ciascun grado dall'inferiore al più alto attua un nuovo grado di libertà e potenza umana, che implica i sottoposti e va oltre. La libertà e la correlativa potenza si possono misurare dalla *condizionalità oggettiva* decrescente e dall'*incondizionalità soggettiva* crescente. Con la scorta di questi criteri la scala dei valori da me disegnata è questa: 1) *valori economici*, 2) *valori giuridici*, 3) *valori politici*, 4) *valori morali*, 5) *valori poetici*, 6) *valori religiosi*. I *valori economici* attuano un primo grado di libertà e potenza umana, perchè sono massimamente condizionati dal mondo oggettivo, ma affermano di fronte ad esso un primo rapporto di comando soggettivo. Un superiore grado di libertà è quello attinto dai *valori giuridici*, che sono pur essi oggettivamente condizionati, ma esplicano un'attività soggettiva più libera col sovrapporre elettivamente alle relazioni di fatto (personali e reali) *schemi d'ordine* o *istituti giuridici* d'invenzione umana. I *valori politici* coinvolgono i valori economici e giuridici, ma attingono un grado superiore di libertà nello sforzo di dominare la condizionalità oggettiva (geografica, storica, demografica, internazionale) sviluppando, anche con sacrificio, la volontà di potenza di tutta una collettività. I *valori morali*, nella loro più grande universalità, si compenetrano coi valori economici, giuridici e politici, ma li trascendono per una maggiore incondizionalità oggettiva e per

una più energica volontà di bene o categoricità soggettiva. Un quinto grado di libertà è costituito dai *valori poetici*, in quanto investono tutti i valori della vita e li rifanno liberamente, con una incondizionalità soggettiva superiore a tutte le dipendenze di fatto. Massima è infine l'incondizionalità tanto oggettiva che soggettiva dei *valori religiosi*, per il trasferimento che con essi si opera di tutto l'asse della ontologia cosmica e dell'assiologia umana nella categoria dell'Assoluto trascendente, Dio.

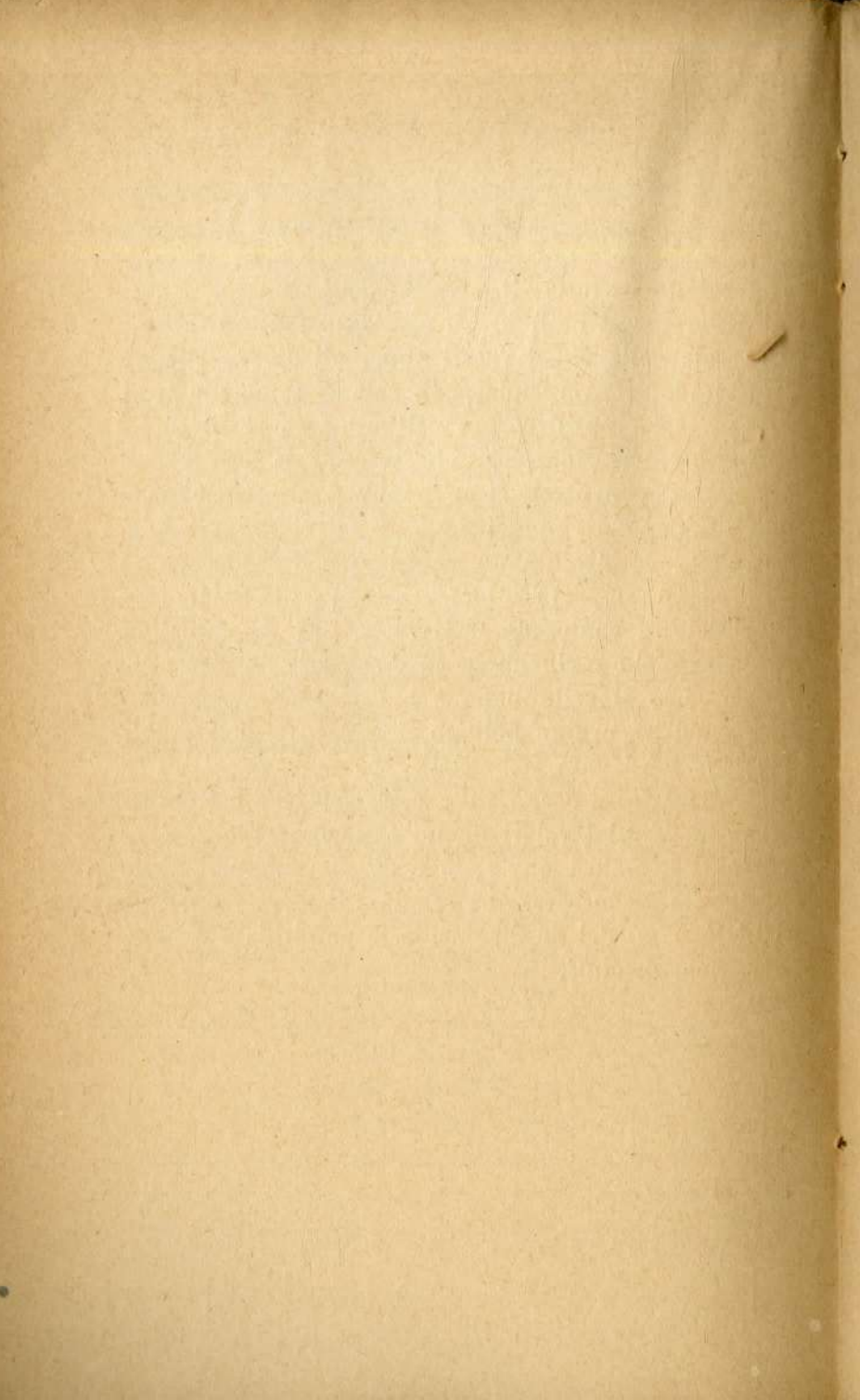
Senza volere approfondire ora questa tavola di valori, possiamo ricercare quale relazione abbia con essa l'economia della vita. Non c'è dubbio che vi rientrino in pieno i valori economici, giuridici e politici. Solo per questi ultimi, in quanto possono promuovere interessi emulativi e determinare conflitti armati tra i popoli, dobbiamo riconoscere che la guerra è un tragico paradosso. Essa rientra infatti nell'*economia della vita* d'una collettività storica in cimento o in sviluppo, e tuttavia importa anche una parziale distruzione di vite, in un rapporto col tutto che non può essere predeterminato o bilanciato, nè quantitativamente nè qualitativamente. Passando ai valori morali bisogna già distinguere. Rientra in pieno nell'economia della vita quella che io chiamo *morale economica*, cioè la *morale protettiva della vita* valutata in sè e per sè; quindi la morale dei doveri verso se stessi, verso gli altri, verso la famiglia, la società, la patria, lo Stato, l'umanità; vale a dire una morale tutta necessaria e tutta utile. Ma esiste oltre a ciò una

morale elettiva, anzi si dànno innumerevoli possibilità di processi elettivi della vita, anch'essi di genere etico, nei quali tuttavia non la conservazione, bensì l'impiego e, secondo i casi, il sacrificio della vita a un ideale della vita, sono il termine finale. Solo condizionatamente noi potremmo dunque fare rientrare questi processi nell'economia della vita e allinearli con quelli della morale necessaria e protettiva. Lo stesso deve dirsi dei *valori poetici* e dei *religiosi*. Essi in quanto hanno per contenuto il rispetto e l'incremento del valore della vita, rientrano nell'economia di essa. Ma si dànno anche valori poetici che operano positivamente contro la vita e le sue leggi e come tali non possono rientrare nell'economia della vita. E si dànno valori religiosi, nei quali la vita è talmente subordinata e posposta alle superne aspettative trascendentali da uscirne annullata. L'ascetismo non può in alcun modo rientrare nell'economia della vita di questo mondo; esso appartiene ad un'economia trascendentale.

Concludendo, un *continuo superiore* tra i valori umani esiste, è costituito dall'*economia della vita* ed ha per proprio limite i limiti di questa economia. Vi rientrano incondizionatamente i valori economici, i giuridici, i politici e le funzioni della morale necessaria; condizionatamente i valori della morale elettiva, i valori poetici ed i valori religiosi. Un sistema di economia della vita, nel quale tutte le valutazioni concorrano e derivino la loro conferma e norma della categoria più alta

e più comprensiva dei valori umani, cioè dalla categoria religiosa, sarà necessariamente il più compatto, saldo e universale, recando in ogni sua parte, tutto in tutto, il suggello dell'Assoluto.

Perchè, si noti, in un compiuto sistema di economia della vita i valori umani di diverso ordine e grado, convergendo, non solo si sommano tutti con segno positivo, ma nell'attingere gradi di libertà via via maggiori, che secondo la loro intima gerarchia involgono tutti i minori, mutuamente si rinsaldano e si potenziano. I valori economici si rafforzano diventando valori giuridici (infatti vi tendono sempre) e a loro volta dànno ai valori giuridici un contenuto e li rassodano. Le funzioni economiche e giuridiche in un ordine politico contemporaneo si sviluppano e a loro volta lo invigoriscono. L'ordine politico si asside su basi granitiche e diventa imbattibile in un ordine morale universale, e a sua volta esso concorre a stabilizzarlo. Tutti i valori umani si esaltano poi, se assunti in valori di poesia e diventano infine nella dignità e consacrazione religiosa dell'intero *sistema della vita*, dal duplice contesto empirico e metempirico, *assoluti*.



Appendice A

OSSERVAZIONI SUL TEMA « DOTTRINA DELLE CATEGORIE »

Volendo riassumere in qualche modo i risultati dei nostri lavori sul tema delle categorie, non si può a meno di cogliere dal loro insieme il prevalere di una nota antikantiana nel senso dell'avvaloramento ontologico delle categorie. Kant le aveva dichiarate « schemi soggettivi », nient'altro che soggettivi, e privi di ogni significato noumenico. Qui invece da tutti, o quasi tutti, si è accentuato il loro valore ontologico in relazione a una vera realtà. In questa affermazione il Realismo ha vinto un'altra sua importante battaglia, mentre il kantismo, il soggettivismo assoluto, il fenomenismo avevano cospirato a rendere le categorie gnoseologicamente inservibili. D'altro lato sarebbe eccessivo, a mio avviso, e qui io mi separo da tutti, attribuire alle categorie una funzione ontologica certa e determinata, biunivoca. Per me, mentre rimane

assodata la funzione ontologica del pensiero nel suo complesso, rimane invece problematico il valore conoscitivo delle singole categorie, le quali, secondo me, sono *ipotesi trascendentali*.

Ogni categoria contiene una metafisica *in nuce*.

Questa definizione delle categorie è, se non mi inganno, una conquista del pensiero critico italiano, ed è una rivendicazione del realismo critico, tanto verso il dommatismo tradizionale, quanto verso il soggettivismo agnostico. La funzione delle categorie nella scienza obbedisce al predominio accordato all'uno o all'altro sistema di coordinate. Noi possiamo distinguere tre fasi: 1) l'aristotelico-scolastica per cui la scienza era scienza del *generale*; 2) la scienza concepita come ricerca delle cause, « *scire per causas* »; 3) la scienza intesa come misura: « *scire est mensurare* »: quel che io misuro esiste (più precisamente si dovrebbe dire: la mia misura è il simbolo di una vera e non illusoria realtà). Ebbene, in ciascuna fase si può osservare la prevalenza accordata a una categoria su tutte le altre: la *sostanza*, la *causalità*, la *quantità*. I tentativi di ridurre a unità questa molteplicità di aspetti non sono mai riusciti. Questa irriducibilità accusa la profonda diversità di origine e di funzione delle categorie.

Un'altra questione deve porsi. Il quadro che noi conosciamo è definitivo, immutabile? Qui si è detto di sì; io dico invece che le categorie si evolvono. Noi, oggi, infatti, ne possediamo di più e di più fini e circostanziate che non i Greci. Ed è appunto

per questo che noi Occidentali siamo pregrediti di più nelle scienze e nel diritto. Di costante c'è solo la funzione ontologica generale, ma le singole categorie matematiche, per es., si sono moltiplicate più di tutte le altre impensabilmente, mentre la categoria della sostanza per es. è rimasta in una fase arcaica, e secondo taluni, è una « categoria morente ».

Qual'è l'elemento stabile? Per me, è la categoria delle categorie, cioè la *relazione*. Ci sono, poi, relazioni ordinate e relazioni non ordinate. Se pensiamo l'*ordine* come funzione ordinatrice, esso diventa la categoria madre, da cui possono ricavarsi tutte le altre categorie, in quanto « schemi d'ordine ». La matematica, per es., non va più, oggi, considerata come scienza delle quantità e grandezze, ma come una scienza dell'ordine. Per questo essa è più avanti nel fornirci modelli scientifici. Secondo me, questa visione ci dà una certa unità nel quadro delle categorie; ma una unità funzionale, non rigida, non statica, non fatale, anzi suscettibile d'accrescimenti e di perfezionamenti.

Se poi consideriamo le relazioni tra le categorie e le forme logiche, a me non sembra dubbio che tutta la logica sillogistica tradizionale altro non era che una logica delle classi, tutta chiusa nell'ambito di una sola categoria, la categoria della sostanza, assunta come categoria delle categorie. Questo spiega la inutilità della logica tradizionale sillogistica, di fronte all'indirizzo prevalentemente matematico della scienza contemporanea, tutta dominata

come s'è detto, da un altro gruppo di categorie: le categorie della quantità e delle relazioni misurabili.

In quanto ai valori spirituali infine nulla c'è da temere da una critica più profonda delle nostre funzioni logico-categoriche. Anche quando noi dovessimo rinunciare alle più venerande categorie tradizionali, una si salverebbe dal naufragio: la *categoria dell'ordine*. Questa costituisce l'ancoraggio più sicuro della nostra scienza e della nostra fede.

Appendice B

DISCORSO DI CHIUSURA (ESTRATTO)

La scelta dell'Università di Bologna come sede dei nostri lavori, per noi ha costituito un serio impegno. Tutti abbiamo sentito la responsabilità di parlare in questa sede di un altissimo magistero che dura da secoli e che è anche oggi faro di sapere per tutto il mondo. E non dubito di affermare che il fervore dei nostri lavori è proceduto anche dal fatto ch'essi rimarranno legati al grande nome di Bologna e del suo glorioso Ateneo.

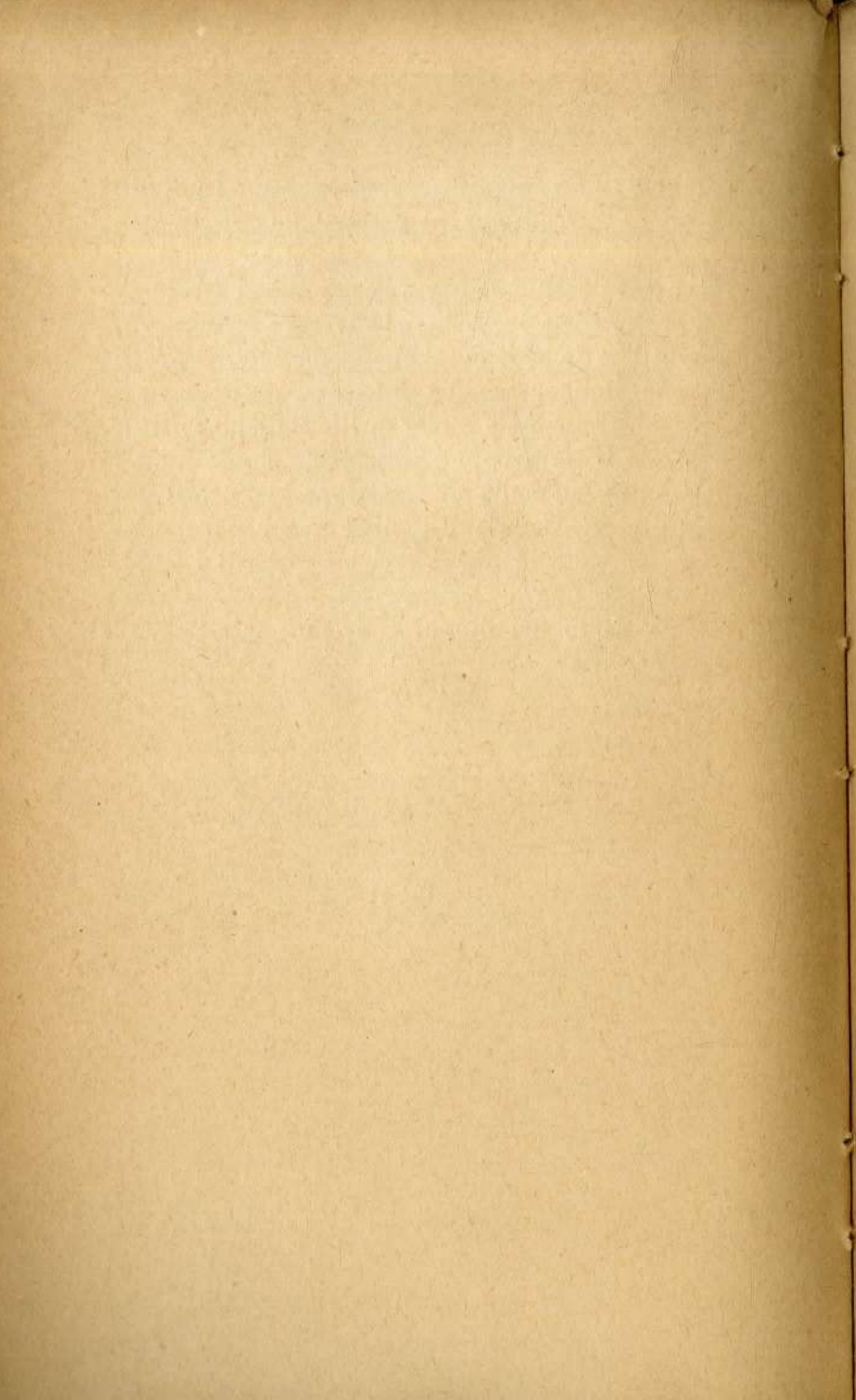
In quanto ai risultati c'è da considerare che un Congresso di filosofia non può conchiudersi con deliberazioni e ordini del giorno. Tanto più importante è il fatto che siano emerse alcune singolari convergenze, davvero impressionanti, se si pensa che provenivano da settori diversi. Sul 1° tema abbiamo potuto già registrare una generale tendenza antiedonistica, antiindividualistica, e un generale riconoscimento del valore sociale ed etico dell'atti-

vità economica, nonchè delle responsabilità della ricchezza privata verso la collettività. Tutto ciò a noi sembra quasi naturale, eppure non così era qualche decennio fa, sicchè dev'essere riconosciuto come un segno dei nuovi tempi.

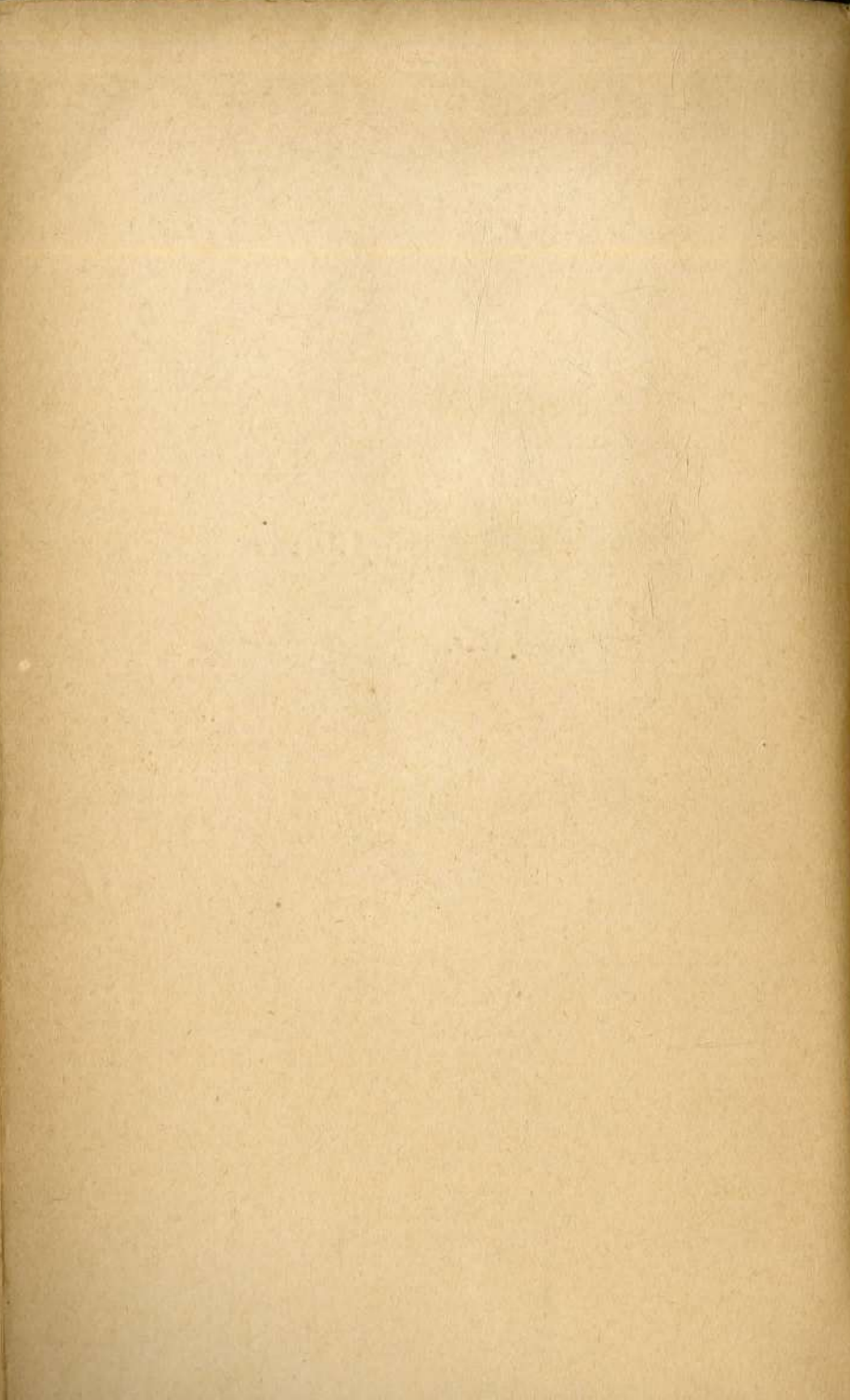
Sul 2° tema abbiamo visto un'altra singolare convergenza contro la tesi kantiana della soggettività delle categorie.

Questo aspetto della filosofia italiana odierna è della massima importanza, perchè segna la fine di quella dominazione mentale straniera, per cui Kant ed Hegel erano ancora considerati come le colonne d'Ercole del pensiero umano. È difficile farsi un'idea dell'importanza spirituale e politica, che ha la sconfitta del *soggettivismo filosofico*, perchè da esso ripetonò la loro origine l'ipertrofia dell'« io » e tutte le assolutezze e dissolutezze della ragione individuale, di quell'« io assoluto » che fa cominciare da sè non soltanto la propria realtà, ma l'universo e la sua storia. Il solipsismo è fratello gemello dell'anarchia, e l'idealismo assoluto del materialismo storico. Dalla stessa fonte scaturisce quell'antistoricismo distruttivo, di cui dà un saggio così radicale il bolscevismo in Russia e nella Spagna rossa. Infatti in linea di responsabilità filosofica si può fare risalire all'idealismo assoluto la concezione della storia come cominciamento assoluto e negazione di tutto il passato. L'io che crea la propria realtà e la realtà del mondo è lo stesso io dei senza legge e senza Dio. Non era quindi facile impresa liquidare il soggettivismo kantiano e

degli epigoni e riaffermare italianamente i postulati di un sano realismo: *a)* precisando i limiti della soggettività; *b)* definendo la relatività come necessaria correlazione con una realtà che ci trascende, ma anche come la necessaria inserzione in essa. È questo che io chiamo « Momento politico » della filosofia italiana, e che interessa profondamente l'avvenire spirituale e non quello italiano soltanto. È questo il contributo più notevole che la filosofia italiana dà all'Italia nuova e, speriamo anche, al riequilibrarsi della spiritualità umana nel mondo. Avere raccolte le nuove tesi e rafforzati i fondamenti della nuova filosofia realistica italiana non è piccolo vanto dei filosofi convenuti quest'anno a Bologna.



INDICE DEGLI AUTORI CITATI



A

- Agnostici, agnosticismo*, 6, 81.
 Agostino (Sant'), 43, 45, 49,
 52, 54, 252.
 Alberti L. B., 296.
 Alberti M., 345.
 Anassagora, 49.
 Anselmo (Sant'), 50, 252.
Antiedonismo, 346.
Antindividualismo, 346.
Antintellettualismo, antintel-
lettualisti, 6, 80.
 Ardigò R., 179.
 Ariosto L., 298.
 Aristofane, 88.
 Aristotele, 13, 48, 50, 59, 65,
 91, 106, 125, 183, 219, 227,
 230, 293, 296, 298, 337, 338,
 339, 346.

B

- Baumgarten A. G., 291, 292.
 Bacone Fr., 173, 301.
 Bastiat C. F., 209.
 Beethoven L. V., 285, 298.
 Bellini V., 298.
 Berkeley G., 123.

- Bernardone G. (S. France-
 sco), 351.
 Bernoulli D., 275.
 Bizzarri R., 345.
 Bohr N., 20, 174, 195.
 Bonaventura (S.), 45, 49.
 Boole G., 220.
 Born M., 192.
 Bossuet J. B., 44, 49, 68.
 Boyer C., 264.
 Bozzetti G., 347.
 Brunetière F., 251.
 Bruno G., 52.
 Büchner L., 206.

C

- Cantelli F. P., 271, 274, 275.
 Cantor G., 194.
Capitalismo (crisi del), 142.
 Cartesio, 44, 48, 50, 52, 56,
 68, 115, 205, 279, 280.
 Castelnovo G., 274.
 Cavoni C., 137.
 Cervantes M., 314.
 Ciampa G., 345.
 Cicerone, 298.
 Clifford W., 119.

Comte A., 206.
Comunismo, 244, 245, 248.
 Confucio, 259.
Conservatori della economia classica, 321.
 Cousin C., 53.
 Crisostomo (S.), 77.
Cristianesimo, 260, 261.
Critica neohegeliana, 206.
Critica neokantiana, 206.
 Cusano N., 68, 79.

D

Damasceno, 58.
 D'Ambrosio M., 345.
 Dante, 50, 110, 170, 171, 172, 252, 298.
 Darwin C., 206.
 De Broglie L., 191.
 De Giovanni A., 296.
 Democrito, 113.
 De' Stefani A., 158 n.
 Diogene Laerzio, 296.
 Dionigi l'Areopagita, 46.
Dottrina kantiana, 21.
 Duns Scoto, 58.

E

Eckhart M., 45, 75.
Economia classica, 328.
 Einstein A., 119, 187, 188.
 Eleati, 52.
 Emerson R. W., 297.
Empirismo, 92, 93.
Empirismo inglese, 340.
 Epicurei, 106.
 Eraclito, 21, 52.
Estetica baumgartiana, 292.
Estetica hegeliana, 292.
Estetica kantiana, 292.
 Estetismo, 304.

F

Fenelon F., 49.
Fenomenismo, 304, 359.
 Fermi E., 185, 187, 196.
 Fichte J. G., 52.
Filosofi realisti, 302.
Filosofia hegeliana, 141.
Filosofia positivista, 210.
Filosofia romantica, 209.
Fisici sperimentalisti, 192.
 Foscolo U., 312.
 Francesco (S.), 351.

G

Galilei G., 92, 93, 96, 113, 116, 179, 192, 252, 279, 280.
 Gallucci G., 255, 275, 320, 345.
 Garbasso A., 227.
 Gauss C. F., 273.
 Gentile M., 255.
 Gioberti V., 252.
 Giorgi G., 76, 123.
 Giovanni (S.) Evangelista, 77.
 Giovannini A., 345.
 Goethe W., 263, 314.
 Grammatico A., 266, 345.
 Greci, 110, 133, 338.
 Guzzo A., 307.

H

Haeckel E., 52, 206.
 Hamilton W., 44, 45.
 Hegel G. W. F., 50, 52, 92, 138, 227, 232, 364.
 Heisenberg W., 20, 174, 192.
 Hemsterhuys F., 297.
 Hilbert D., 280.
 Höffding H., 338.
 Hosiasson J., 273.
 Hume D., 114, 173, 257, 271.

K

Kant E., 17, 18, 19, 21, 23, 27,
30, 31, 33, 45, 51, 81, 92,
107, 111, 114, 117, 118, 119,
120, 125, 131, 165, 227, 256,
278, 291, 293, 299, 309, 337,
338, 339, 359, 364.

Kantismo, 27, 29, 173, 359.

— V. Kant.

Khintchine, 275.

I

Idealismo tedesco, 340.

Idealismo assoluto, 212.

Innatismo, 22, 43, 44.

Intellettualismo, 263.

Intuizionismo, 6, 29, 81.

J

Jenner, 153.

Jevons S., 220.

Johnson (Gen.), 153 n.

L

Laffitte J., 139.

Laue v. M., 119.

Laotse, 259.

Laplace P. S., 91, 273.

La Via V., 255, 262.

La Volpe G., 345.

Leibniz G. Wl., 48, 50, 51, 52,
56, 60, 68, 114, 115, 120,
173, 231, 278, 280.

Lenin, 97.

Leonardo, 92, 123, 172, 247,
280, 298, 347.

Levi B., 123.

Levi Civita T., 196.

Levy P., 275.

Lobacevsky N., 119.

Locke J., 44, 76, 113, 114, 123,
257, 258.

Logica aristotelico-scolastica,
59, 75, 230, 234.

Logica polivalente, 223.

Lorenzoni G., 345, 351.

Lotze H., 122.

Lukasiewicz J., 12, 269, 270,
272.

M

Maine de Biran M. F. P., 44.

Malebranche N., 44, 45, 68,
123.

Marxismo, 243.

Masnovo A., 262, 276, 279.

Matematici critici di Kant,
119.

Materialismo storico, 243, 350,
364.

Mazzetti R., 349.

Mazzini G., 140.

Melani F., 345.

Meli G., 88.

Mendeléeff D. I., 121.

Menegazzi G., 345.

Michelangelo, 298, 312.

Minkowski H., 119.

Misticismo antintellettualisti-
co, 55.

Moleschott J., 206.

Monismo teonaturalistico, 53.

Montesquieu C. de S., 49.

Morgagni G. B., 179.

Mussolini, 98, 141, 215, 303,
322, 341.

N

Napoleone, 88, 91.

Neokantiani, 6.
Neorealismo, 212.
 Newton J., 208.
 Nietzsche F., 209.
Nominalismo inglese, 340.

O

Ockam G., 48.
 Olgiati F., 255, 261.
Ontologia classica, 198.
 Ostwald W., 189.
 Ottaviano C., 81.

P

Pacioli L., 296.
 Paolo (S.), 133.
 Papi U., 345.
 Parmenide, 21.
 Pascal B., 44, 68.
 Pasteur L., 119.
 Pastore A., 12, 219, 220, 221,
 222, 223, 224, 225, 226, 227,
 228, 235.
 Pavese R., 345.
 Peano G., 220.
 Peirce C. S., 220.
 Pende N., 296.
 Persico E., 20.
 Planck M., 282.
 Platone, 49, 51, 68, 92, 183,
 230.
 Plotino, 45.
 Poincaré H., 273, 274, 280.
 Policletto, 296.
 Pomponazzi P., 179.
Positivismo, positivisti, 6, 80,
 93, 207, 211.
 Post E., 12, 269, 270, 271,
 272.
Pragmatismo, pragmatisti, 6,
 29, 80.

Protestantesimo, 258.
Pseudo Dionigi, 46.

Q

Quesnay F., 209.

R

Rabelais F., 314.
 Raffaello, 285.
Razionalismo, razionalisti, 22,
 44, 45, 51, 68, 165, 257, 340.
Realismo platonico-aristoteli-
co, 230.
 Redanò U., 285.
 Reichenbach H., 12, 271, 272,
 284.
 Reid T., 52, 257.
 Resta R., 275.
 Resta M., 345.
 Riemann B., 119.
Rinascimento, 165, 295, 332.
 Romagnosi G. D., 203, 204,
 215.
Romanticismo, 209.
 Roosevelt T., 153 n.
 Rosmini A., 75, 76, 123, 179,
 252.
 Rousseau J. J., 257.
 Russell B., 220.

S

Scetticismo teologico, 44.
Scolastica, 6, 13, 59, 75, 165,
 219, 234.
 Scoto Eriugena, 42, 67.
 Schiller F., 88.
 Schleiermacher F. E. D., 52,
 257.
 Schopenhauer A., 60, 209.
 Schröder E., 220.

Schrödinger E., 191.
Scuola di Vienna, 228.
Scuola scozzese, 49.
 Senofane, 50, 52.
 Socrate, 49, 51, 88, 183, 230.
Sofistica, 248.
Soggettivismo assoluto, 359.
Soggettivismo filosofico, 364.
Soggettivismo kantiano, 364.
 Soldi R., 345.
Solipsismo, 29.
 Spencer H., 206.
Sperimentalismo, 131.
 Spinoza B., 44, 45, 49, 52.
 Stalin, 158 n., 248, 350.
 Stoici, 49, 51, 106, 285.
Stoicismo, 205.
 Stuart Mill J., 206.
Superrealismo, 212.

T

Talamanca M., 345.
 Talete, 52, 88.
 Tasso T., 312.
Teologia mistica, 55.
Teologia razionalista, 44.
 Teresa (S.), 45.
 Tintoretto, 298.

Tomismo, 59.
 Tommaso (San), 46, 49, 55,
 57, 59, 79, 179, 252, 293,
 346.
 Turgot A. R. J., 244.

U

Ugo da S. Vittore, 49.

V

Vico G. B., 252.
 Viglietti V., 345.
 Viola G., 296.
 Virgilio, 170, 312.
 Vito F., 345.
 Voltaire F. M., 44, 257.

W

Wilde O., 297.
 Whitehead A. N., 220.
 Wittgenstein L., 11, 276.
 Wolff Chr., 291.
 Wollaston W. H., 119.

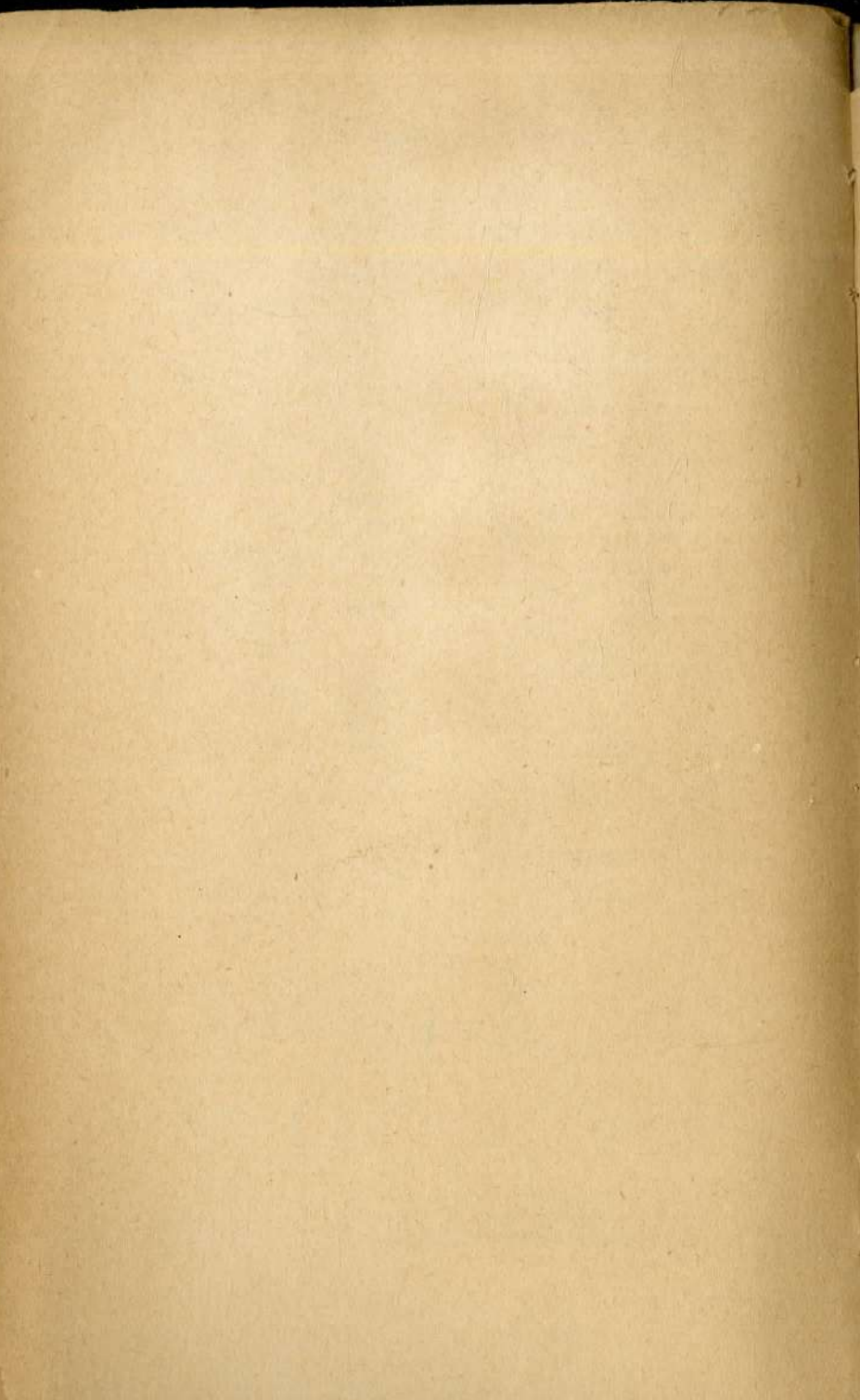
Z

Zawirski Z., 12, 272.
 Zeusi, 296.

81311

L47629/317

NOTA - La compilazione di questo Indice è dovuta alla cortesia del Prof. Gino Barbieri della R. Università di Cagliari, al quale l'Autore rivolge qui sentiti ringraziamenti.



*Finito di stampare con i tipi
delle Arti Grafiche Vittorio
Cardin - Milano - Corso 28
Ottobre N. 75 - Telef. 54-950
il 18 maggio 1939-XVII*

